

لقد قام الطالب بقراءة
المخطوطات التي أهدتها
إليها

بسم الله الرحمن الرحيم

د/ عثمان عبد الحفيظ يوسف

المملكة العربية السعودية
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
بمكة المكرمة
قسم الدراسات العليا الشرعية
فرع العقيدة

نَزَّيْهِ اللهُ تَعَالَى فِي الْفِكْرِ الْأَسْبَغِ

رسالة مقدمة لنيل درجة «الدكتوراه» في الشريعة الإسلامية
«فرع العقيدة»



٣٠١٠٢٠٠٠٠٠٠٤٣٧

إعداد
حميد جابر موسى

إشراف
الدكتور عثمان عبد الحفيظ يوسف
الأستاذ بقسم الدراسات العليا بالكلية

لحام

١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

الحمد لله الذي وفقني لانتهاء هذا البحث ، وهياً لي الاسباب
لتحقيق ذلك ، فهو ولي ذلك والقادر عليه ، وصلى الله على سيدنا
محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ، وبعد فاني اتقدم بالشكر لكافة
العاملين في كلية الشريعة والدراسات الاسلامية بجامعة أم القرى بمكة
المكرمة وأخص بالذكر سعادة وكيل الجامعة الدكتور راشد الراجح ،
وذلك لما قدموه لي من مساعدات كان لها أكبر الأثر في انجاز هذا
البحث ، واتقدم بالشكر الجزيل كذلك لفضيلة الدكتور الشيخ عثمان
عبد المنعم يوسف ، الذي أشرف على هذه الرسالة والذي منحني من
وقته وراحته ونصحه الشيء الكثير ما كان له أكبر الأثر بعد الله تعالى
في ظهور هذه الرسالة على ما هي عليه فجزاه الله عني خيراً ما يجزى
والد عن ولده ، ولا يفوتني أن أشكر كل من كان له أي نصح أو إرشاد
أو توجيه لي أثناء البحث ، والله أسأل ان يوفق الجميع لما يحبه ويرضاه ،
وان يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم والحمد لله رب العالمين وصلى الله
وسلم وبارك على رسوله الأمين وصحبه أجمعين .

الفهرس

الموضوع	الصفحة
المقدمة : بيان خطة البحث وسبب اختياره	ج - ٢
الباب الأول : وحدانية الله تعالى / تمهيد	١
الفصل الاول : الوجدانية لغة	٢
معنى الأحد	٢
معنى الواحد	٣
الفرق بين الاحد والواحد	٤ - ٧
الفصل الثاني : مفهوم الوجدانية	٨
مفهوم الوجدانية في القرآن الكريم	٨
وصف الله تعالى بأنه واحد	٨
وصف الله تعالى بالوجدانية نفياً لتعدد الآلهة	٩
وصف الله تعالى بالواحد في مقابلة اهل الكتاب	١٠ - ١٣
وصف الله تعالى بالأحد	١٤
وصف الله تعالى تقريراً لواحدانيته بنفي الشبه والمثل	١٥ - ١٦
وصف الله تعالى بأنه لا اله الا هو	١٧ - ٢٦
مفهوم الوجدانية عند الفلاسفة الاسلاميين	٢٧ - ٣٢
مفهوم الوجدانية عند المتكلمين	٣٣
مفهوم الوجدانية عند المعتزلة	٣٣ - ٣٤
مفهوم الوجدانية عند الاشاعرة	٣٤ - ٣٨
نقد ابن تيمية للمتكلمين وبيان معنى التوحيد عنده	٣٩ - ٤٣

الصفحة	الموضوع
٤٤	الفصل الثالث : انواع التوحيد ✓
٤٨ - ٤٤	انواع التوحيد عند المتكلمين
٥٢ - ٤٩	تعقيب ابن تيمية على انواع التوحيد عند المتكلمين
٥٧ - ٥٢	انواع التوحيد عند السلف
٥٨	الفصل الرابع : اثبات التوحيد لله تعالى ✓
٦٠ - ٥٨	اثبات التوحيد عند الفلاسفة
٦٧ - ٦٠	اثبات التوحيد عند المعتزلة
	نقد ابن تيمية للمتكلمين في اثبات التوحيد لله تعالى
٩٢ - ٨٥	وبيان التوحيد عنده
٩٧ - ٩٣	أدلة القرآن الكريم على اثبات التوحيد لله تعالى
١٠٠ - ٩٧	أدلة القرآن الكريم العقلية على وحدانية الله تعالى
١٠٥ - ١٠٠	أدلة القرآن الكريم الكونية على وحدانية الله تعالى
١٠٨ - ١٠٥	اثبات التوحيد لله تعالى ببيان بطلان الوهية ماسواه
١٠٩	الباب الثاني : تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقين ✓
	الفصل الاول : المذاهب في تنزيه الله تعالى عن الجسمية ✓
١١٠	والعرضية
١١١ - ١١٠	الجسم لغة
١١٢	الجسم اصطلاحاً
١١٨ - ١١٢	المشتون للجسم
١٢١ - ١١٨	شبه المشتين للجسم

الصفحة	الموضوع
١٢١	النافون للجسمية
١٢١	الفلاسفة
١٢٨ - ١٢٣	المعتزلة
١٣٥ - ١٢٨	الاشاعرة
١٣٦ - ١٣٥	الظاهرية
١٤١ - ١٣٧	موقف ابن رشد من الجسمية
١٤٢	نفي العرضية عن الله تعالى
١٤٢	تمهيد
١٤٣	العرضية لغة واصطلاحاً
١٤٤	أدلة نفي العرضية
١٤٤	دليل الفلاسفة
١٤٦ - ١٤٥	دليل المعتزلة
١٤٨ - ١٤٦	دليل الاشاعرة
١٥٢ - ١٤٨	موقف السلف من الجسمية والعرضية
	الفصل الثاني : المذاهب في تنزيه الله تعالى عن
١٥٣	الجهة والمكان
١٥٣	تمهيد
١٦٦ - ١٥٣	المثبتون للجهة على جهة التشبيه وادلتهم
١٦٦	نفاة الجهة عن الله تعالى
١٦٧ - ١٦٦	المعتزلة

الصفحة	الموضوع
١٦٧ - ١٨٠	الاشاعة
١٨١ - ٢٠٠	موقف السلف من الجبهة
	الفصل الثالث : المذاهب في تنزيه الله تعالى عن قيام
٢٠٧	الحوادث بذاته تعالى
٢٠٩ - ٢١١	مذهب الكرامية وادلتهم
٢١٢ - ٢١٣	مذهب المعتزلة
٢١٣	مذهب الكلابية
٢١٤ - ٢٢٨	مذهب الاشاعة
٢٢٤ - ٢٢٩	موقف الرازي من هذه القضية
٢٢٩ - ٢٣١	ابطال السلف لمذهب النفاة
٢٣٣ - ٢٤٣	ابطال السلف لادلة النفاة
٢٤٤ - ٢٤٨	مذهب السلف في قيام الحوادث بذاته تعالى
٢٤٩	الفصل الرابع : تنزيه الله تعالى عن الايجاب في الفعل
٢٤٩ - ٢٥٥	مذهب الفلاسفة في ايجاب الفعل من الله تعالى
٢٥٥ - ٢٦٢	ابطال المعتكمين لمذهب الفلاسفة
٢٦٢ - ٢٦٥	ابطال السلف لمذهب الفلاسفة
٢٦٦	الفصل الخامس : تنزيه الله تعالى عن الظلم والكذب
٢٦٦	تمهيد
٢٦٧	تنزيه الله تعالى عن الظلم
٢٦٧ - ٢٦٩	مذهب المعتزلة

الموضوع	الصفحة
رد أهل السنة والجماعة على المعتزلة	٢٧٠ - ٢٧٢
مذهب الاشاعرة في تنزيه الله تعالى عن الظلم	٢٧٣
مذهب السلف في تنزيه الله تعالى عن الظلم	٢٧٤ - ٢٧٦
تنزيه الله تعالى عن الكذب	٢٧٧
مذهب المعتزلة	٢٧٧
رد المتكلمين والظاهرية والسلف على المعتزلة	٢٧٨ - ٢٨١
مذهب الاشاعرة في تنزيه الله تعالى عن الكذب	٢٨٢ - ٢٨٣
مذهب السلف	٢٨٤ - ٢٨٦
الباب الثالث : تنزيه الله تعالى عن الحلول والاتحاد	
ووحدة الوجود	
تمهيد	٢٨٧ - ٢٨٨
الفصل الاول : تنزيه الله تعالى عن الحلول	٢٨٩
معنى الحلول والقائلون به	٢٨٩ - ٢٩٧
ابطال القول بالحلول	٢٩٨
الفصل الثاني : تنزيه الله تعالى عن الاتحاد	٣٠٧
معنى الاتحاد والقائلون به	٣٠٧
انواع الاتحاد ونماذج من اقوال اصحابه	٣٠٨ - ٣١٠
ابطال القول بالاتحاد	٣١٠ - ٣١٢
الفصل الثالث : تنزيه الله تعالى عن وحدة الوجود	٣١٣
معنى وحدة الوجود	٣١٣ - ٣١٥

الموضوع	الصفحة
القائلون بوحدة الوجود ونماذج من اقوالهم وبطلانها	٣١٦ - ٣٢٣
مجل آراء ابن عربي في وحدة الوجود	٣٢٣ - ٣٢٤
اقوال ابن الفارض والصدر الرومي والتلمساني	٣٢٤ - ٣٢٦
شبهات أصحاب وحدة الوجود والرد عليها	٣٢٧ - ٣٣٢
ظهور بطلان القول بوحدة الوجود	٣٣٢ - ٣٣٣
الفصل الرابع : مصادر الحلول والاتحاد ووحدة الوجود	٣٣٤ - ٣٤٥

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة :

ان الحمد لله ، نحمده ونستعينه ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادي له ، وأشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له ، وأشهد ان محمدا عبده ورسوله * يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وأنتم مسلمون * "١" * يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام ان الله كان عليكم رقيبا * "٢" .

* يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا ، يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزا عظيما * "٣" أما بعد : فانه لا خلاف بين المفكرين^{المتنبي} الاسلاميين - ماعدا المشبهة منهم - على تنزيه الله تعالى عما لا يليق به وبجلاله - من النقائص والمحالات ، وكل ما قدموه من حقائق مذهبهم وأدلتها فانما يقصدون به الى بيان كمالات الله تعالى ، وتنزيهه عما لا يليق به من تلك النقائص والمحالات .

ومع اتفاقهم جميعا على تنزيه الله تعالى وعلى ما يقصدونه من ذلك بتقرير مذاهبهم فانهم يختلفون في حقيقة هذا التنزيه ، وحقيقة النقائص

(١) سورة آل عمران : الآية " ١٠٢ " .

(٢) سورة النساء : الآية " ١ " .

(٣) سورة الاحزاب : الآيتان " ٧٠ ، ٧١ " .

ويرجع اختلافهم في ذلك كله الى اختلاف نظرهم الى الذات الالهية واختلاف منهجهم في وصفها بما يجب ان توصف به من الأسماء والصفات ، وتنزيها عما تتنزه عنه من الصفات والافعال ، وفي نظرهم الى تلك الصفات والافعال ، الأمر الذي يترتب عليه اختلافهم في تنزيهه سبحانه وتعالى عنها ، وربما اقتضى تحقيق الالهية بمعناها الصحيح والالتزام فيه بالكتاب والسنة - في بعض المذاهب - اضافة وصف من الأوصاف أو فعل من الأفعال الى الله عز وجل ، بينما يعتبر ذلك في بعض المذاهب الأخرى تشبيها يجب تنزيه الله تعالى عنه ، وربما اتفقت المذاهب كلها على وصف الله سبحانه وتعالى بوصف من الاوصاف كالوحدانية مثلا ، ولكنها تختلف فيما بينها أشد الاختلاف - نتيجة للاختلاف المنهجي - في بيان معنى الوحدانية اللائق بذات الله عز وجل ، وفيما يقتضيه ثبوت هذا المعنى لله عز وجل من نفي ما لا يتفق معه من الصفات والافعال الأخرى .

واذا كان الفكر الدخيل على الاسلام من الفلسفة اليونانية والمذاهب الهندية وغيرها الذي تأثرت به المذاهب الفلسفية والكلامية بعد نقله الى اللغة العربية والاشتغال بدراسته - اذا كان هذا الفكر الدخيل قد لعب دورا خطيرا في دراسة المفكرين^{النسبي} الاسلاميين للعقيدة ومنهجهم في تلك الدراسة بحيث ظهرت آثاره واضحة - وان كان على درجات مختلفة - في مذاهب الفلاسفة الاسلاميين والمتكلمين ، فان من الواجب علينا ان نعود بدراسة العقيدة الاسلامية بصفة عامة الى مصادرها الاولى من الكتاب والسنة بحيث تأتي الحقائق وادلتها صحيحة عارية من كل تأثير

فكرى أجنبي ، وان نقوم بتحقيق القول في موضوع التنزيه — بصفة خاصة — وما طرأ فيه من خلافات مذهبية لانه مقتضى التوحيد ، الذى هو غاية الغايات في الاعتقاد ، ولأنه كان مثار خلاف شديد كما سنرى بين مختلف المذاهب والاتجاهات .

ومع انني لا اريد تفصيل القول — في هذه المقدمة — في الخلافات المذهبية والمنهجية بين أصحاب المذاهب الاسلامية فسي العقيدة بصفة عامة وفي موضوع التنزيه بصفة خاصة — وهو ما تتكفل به هذه الرسالة — فان ما قدمته هنا من هذه الاشارة الموجزة الى تلك الاختلافات المذهبية فيه وطبيعتها ومصادرها ، يكشف عن مدى اهميته وعن دوافعي للكتابة فيه واهدافي منها .

وقد كان منهجي في بحث هذا الموضوع هو الموضوعية الدقيقة في دراسته فتحررت عرض الحقائق مجردة دون ميل أو هووى ، وقد رجعت في عرض حقائق كل مذهب الى مصادره الأصلية . من كتابات كبار علمائه ، الذين يمثلونه بافكارهم وادلتهم ، ولم أكتف بمجرد عرض مذاهب الفلاسفة والمتكلمين وادلتهم فيما تناوله البحث من القضايا ، ولكنني تتبعتها بالناقشة سواء في ادلتها أو نتائجها ، وعولت في مناقشتي لهذه المذاهب على ما يهدى اليه الكتاب والسنة ، وعلى ما تقتضيه الادلة العقلية الصحيحة .

واذا كان البحث قد انتهى به الى صحة المذهب السلفي فسي كل ما تناوله من القضايا الكلية والجزئية ، فما ذلك الا لقيامه على صريح الكتاب والسنة وما يوافقهما من البدييات العقلية السليمة .

وقد بنيت رسالتي هذه على مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة ، أما

المقدمة فهي التي بين أيدينا .

وأما الباب الاول وهو : وحدانية الله تعالى فيشتمل على

تمهيد وأربعة فصول ، أما الفصل الاول فقد بيّنت فيه تعريف الوحدانية

في اللغة وبيان معنى الواحد والأحد في وصف الله تعالى بهما .

وأما الفصل الثاني : فقد بيّنت فيه تعريف الوحدانية فسي

القرآن الكريم ثم مفهومها عند كل من الفلاسفة الاسلاميين والمتكلمين ،

واخيرا نقد شيخ الاسلام ابن تيمية للمتكلمين في مفهوم التوحيد وبيان معنى

التوحيد عنده .

وأما الفصل الثالث فقد بينت فيه انواع التوحيد عند المتكلمين

ثم تعقيب ابن تيمية عليهم في ذلك ، واخيرا أنواع التوحيد عند علماء

السلف .

وأما الفصل الرابع وهو الاخير من هذا الباب فقد بينت فيه اثبات

التوحيد عند كل من الفلاسفة والمعتزلة والاشاعرة ثم تعقيب ابن تيمية

على منهج المتكلمين في اثبات الوحدانية ومنهجه في اثباتها ، وختمت

هذا الفصل ببيان أدلة القرآن الكريم على اثبات التوحيد لله تعالى ، مع

تقييمي لأدلة المتكلمين على ضوء الأدلة القرآنية .

وأما الباب الثاني من الرسالة وهو تنزيه الله تعالى عن مشابهة

المخلوقين ، فهو يشتمل على خمسة فصول .

الفصل الأول منها بيّنت فيه المذاهب في تنزيه الله تعالى عن

الجسمية والعرضية وتعريف كل منهما لغة واصطلاحا وعرضت فيه للمذاهب في الجسمية والعرضية نفيا وإثباتا ، ثم ختمته بموقف السلف من النفي والإثبات في هذين الوصفين لله تعالى .

وأما الفصل الثاني وهو المذاهب في تنزيه الله تعالى عن الجهة والمكان فقد عرضت فيه مذاهب المفكرين الاسلاميين في الجهة والمكان نفيا وإثباتا ، ثم ختمته بتعقيب السلف على هذه المذاهب وبيان مذهبهم في ذلك .

وأما الفصل الثالث وهو المذاهب في تنزيه الله تعالى عن قيام الحوادث بذاته تعالى ، فقد عرضت فيه كذلك مذاهب المفكرين الاسلاميين فيه نفيا وإثباتا ، ثم ختمته كذلك بتعقيب السلف على أصحاب هذه المذاهب وبيان مذهبهم فيه .

وأما الفصل الرابع ، وهو تنزيه الله تعالى عن الإيجاب في الفعل ، فقد بينت فيه مذهب الفلاسفة في إيجاب الفعل من الله تعالى ، ثم عقيبت على ذلك بإيراد أدلة أهل السنة والجماعة على أن الله تعالى فاعل مختار ، وأوردت مناقشتهم للفلاسفة وأبطالهم لمذهبهم في ذلك .

وأما الفصل الخامس والآخر من هذا الباب ، وهو تنزيه الله تعالى عن الظلم والكذب فقد بينت فيه آراء المفكرين الاسلاميين في تنزيه الله تعالى عنهما ومنهج هؤلاء المفكرين في تنزيهه سبحانه عن الظلم والكذب ، وتعقيب علماء السلف على ذلك كله .

وأما الباب الثالث من الرسالة وهو تنزيه الله تعالى عن الحلول

والاتحاد ووحدة الوجود « فهو مشتمل على اربعة فصول :

الأول منها في تنزيه الله تعالى عن الحلول بيّنت فيه معنى الحلول

والقائلين به ونعّاج من اقوالهم ، ثم الرد على هذه الاقوال وابطالها .

واما الفصل الثاني وهو تنزيه الله تعالى عن الاتحاد فقد بيّنت فيه

كذلك معنى الاتحاد والقائلين به ومذهبهم في ذلك ثم ختمته ببيان بطلان هذا المذهب .

واما الفصل الثالث وهو تنزيه الله تعالى عن وحدة الوجود ، فقد

بيّنت فيه كذلك معنى وحدة الوجود والقائلين بها ومذهبهم في ذلك ،

ثم استعرضت نعّاج من أقوال اصحاب هذه العقيدة واوردت الرد عليها وابطالها .

واما الفصل الرابع والاخير من هذا الباب وهو مصادر الحلول

والاتحاد ووحدة الوجود ، فقد بيّنت فيه مصادر هذه الافكار والظروف التي ساعدت على انتشارها في صفوف المسلمين .

وأما الخاتمة فقد ذكرت فيها اهم النتائج التي توصلت اليها

من البحث .

وبهذا اكون قد انتهيت هذه الرسالة التي اتقدم بها الى كلية الشريعة

والدراسات الاسلامية بجامعة أم القرى بمكة المكرمة لنيل درجة الدكتوراة في

فرع العقيدة « ولي في الله تعالى وطيد أمل أن اكون قد وفيت الموضوع

ما هو جدير به من عناية واهتمام راجيا من الله تعالى التوفيق والسداد .

فانه ولي ذلك والقادر عليه والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا

محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

الباب الأول

=====

الوحدانية

وتتنزه الله تعالى عن الاثنيانية

تمهيد :

الفصل الأول : الوحدانية لغة

الفصل الثاني : مفهوم الوحدانية

الفصل الثالث : أنواع التوحيد

الفصل الرابع : اثبات التوحيد لله تعالى

* * * *

تمهيد :

في سبيل توحيد الله عزوجل وتعبيرا عن وحدانيته بوصف سبحانه
وتعالى بأنه أحد ، قال تعالى : ﴿ قل هو الله أحد ﴾^١ ويوصف
كذلك بأنه واحد ، قال تعالى : ﴿ والهمك اله واحد ﴾^٢ ومسح
اتفاق المذاهب الاسلامية على توحيد الله عزوجل الا أنها تختلف في
بيان معنى هذا التوحيد ، وفي بيان لوازمه ، وفي اثبات هذا المعنى
وما ينبني عليه من اللوائم ونفي ما عداها عن الله تعالى .

وعرض اختلاف المذاهب في ذلك كله هو بيان لقضية الوجدانية

في الفكر الاسلامي .

وقبل أن نبدأ بعرض تصور كل مذهب للوجدانية وأنواعها وطريق
اثباته ، نحب أن تقدم بين يدي ذلك شرحا للوجدانية فـي
الاستعمالات اللغوية والقرآنية ، وذلك للعلاقة القائمة بينهما وبين
الاستعمالات المذهبية ولضرورة ذلك في مقارنة معاني الوجدانية عند
مختلف المذاهب ومدى مساهمتها أو معارضتها للاستعمالات اللغوية والقرآنية
لما يوصف به الله عزوجل من الأوصاف الدالة على وحدانيته . ولما نقصد
استعمالات كلمة الوجدانية باعتبارها مصدرا لغويا وانما نقصد بيان الاستعمالات
اللغوية والقرآنية للأوصاف التي تدل على وحدانية الله عزوجل كالأحد
والواحد وأنه لا اله الا هو .

(١) سورة الاخلاص : آية " ١ " .

(٢) سورة البقرة : آية " ١٦٣ " .

الفصل الأول : الوجدانية لغة

١ - معنى الأحَد :

قال صاحب اللسان : أحد في أسماء الله تعالى : **الأحد** وهو الفرد الذي لم يزل وحده ، ولم يكن معه آخر ، وهو اسم لنفسي ما يذكر معه من العدد . تقول ما جاءني أحد ، والهمزة بدل من الـواو وأصله وحد لأنه من الوحدة . والأحد بمعنى الواحد وهو أول العدد . تقول أحد واثنان واحد عشر واحد عشر عشرة .

وفي الحديث انه قال لرجل أشار بسبابتيه في التشهد : **أحد أحد** . وفي حديث سعد في الدعاء انه قال لسعد وهو يشير في دعائه بأصبعين : **أحد أحد** ^(١) : أى أشير بأصبع واحد لأن الذي تدعو اليه واحد وهو الله تعالى .

وروى عن الأزهري ان اسم الله عز وجل **الأحد** لا يوصف بشيء بالأحدية غيره ، لا يقال : رجل أحد ولا درهم أحد . لأن **أحد** صفة من صفات الله عز وجل التي استخلصها لنفسه ولا يشركه فيها شيء ^(٢) . وقريب من هذا المعنى ما ذكره الفيروز أبادي ^(٣) . ^(٤)

-
- (١) سنن النسائي : ج ٣ ، ص ٣٨ .
(٢) لسان العرب لابن منظور : مادة أحد .
(٣) هو محمد بن يعقوب الفيروز أبادي صاحب كتاب القاموس المحيط ولد في بلاد فارس وتنقل في الامصار الاسلامية وجاور في مكة والمدينة مدّة ، كان يدس فيهما اشتهر باللفة وعمل قاضيا في اليمن واجتمع بمشايخ كثيرة في عصره توفي عام ٨١٧ هـ .
روضات الجنات : ج ٨ ص ١٠١ .
(٤) انظر قاموس المحيط للفيروز أبادي : مادة أحد .

وجاء في قاموس الالفاظ والاعلام القرآنية : أحد في صفات الله تعالى بمعنى الذى لاثنى له في الوهية : قال تعالى : وما يعلمان من أحد * "١" . * لا نفرق بين أحد "٢" . * قل هو الله أحد * "٣" "٤"

٢ - معنى الواحد :

قال صاحب اللسان : الواحد بني على انقطاع النظير وعوز المثل . والوحيد بني على الوحدة والانفراد عن الأصحاب من طريق بينوت عنهم .

والتوحيد : الايمان بالله وحده لا شريك له . والله الواحد الاحد : ذو الوجدانية والتوحيد .

وروى عن ابن سيدة "٥" : والله الأوحد والمتوحد وذو الوجدانية ومن صفات الواحد الأحد .

وقيل الواحد : هو الذى لا يتجزأ ولا يثنى ولا يقبل الانقسام ولا نظير له ولا مثل ، ولا يجمع هذين الوصفين الا الله تعالى . وقال ابن الأثير "٦" في أسماء الله تعالى الواحد : قال : هو الفرد الذى لم يزل وحده ولم يكن معه آخر . "٧"

-
- (١) سورة البقرة : آية " ١٠٢ "
 - (٢) سورة البقرة : آية " ١٣٦ "
 - (٣) سورة الاخلاص : آية " ١ "
 - (٤) قاموس الالفاظ القرآنية لمحمد بن اسماعيل ابراهيم : ص ١٦ .
 - (٥) هو علي بن اسماعيل ، المعروف بابن سيد ، ابو الحسن امام فسي اللغة وآدابها من أهل الأندلس واشتغل بنظم الشعر مدة وكان ضريرا . الاعلام : ج ٥ ص ١٥٢ .
 - (٦) هو المبارك بن محمد الشيباني الجرزي أبو السعادات المحدث الاصولي من كتبه النهاية في غريب الحديث ، وجامع الاصول فسي أحاديث الرسول توفي عام ٦٠٦ هـ / الاعلام : ج ٥ ص ٥ .
 - (٧) لسان العرب مادة أحد .

وغاية القول ان كلمتي الاحد والواحد قد استعمل كل
منهما لغة في أحد المعاني الثلاثة الآتية :

- أولا : الواحد والأحد الذي لا نظير له .
- ثانيا : الواحد والأحد الذي لا تركيب فيه .
- ثالثا : الواحد والأحد كل منهما مفتوح العدد .

ومع ذلك فقد أجرت القواميس بين الكلمتين مقارنة استخلصت
منها بعض الفروق في الاستعمال والدلالة اللغوية .

٣ - الفرق بين الأحد والواحد :

قال صاحب اللسان : وقيل الفرق بين الأحد والواحد : أن
الأحد شيءٌ بنى لنفي ما يذكر معه من العدد ، والواحد اسم لمفتتح
العدد واحد يصلح في الكلام في موضع الجحود ، وواحد في موضع
الاثبات . يقال ما أتاني منهم أحد : فمعناه لا واحد أتاني
ولا اثنان ، وإذا قلت جاءني منهم واحد فمعناه لم يأتني منهم اثنان ،
فهذا حدّ الأحد ما لم يضاف ، فإذا أضيف قرب من معنى الواحد ،
وذلك أنك تقول : قال أحد الثلاثة كذا وكذا ، وانت تريد واحدا
من الثلاثة ، والواحد بنى على انقطاع النظير وعوز المثل .

وزاد على ذلك أبو منصور وغيره ، ان الواحد منفرد بالذات في
عدم المثل والنظير ، والأحد منفرد بالمعنى . "١"

وقد فرق بعضهم أيضا بأن الأحد في النفي نص في العموم
بخلاف الواحد فإنه محتمل للعموم وغيره ، فيقال : ما في الدار أحد
ولا يقال بل اثنان ، ويجوز أن يقال ما في الدار واحد بل اثنان .

(١) لسان العرب مادة أحد ووحد .

ونقل عن بعض الحنفية انه قال في التفريق بينهما : ان الاحدية لا
لاحتمل الجزئية والعددية بحال ، والواحدية تحتلها لأنه يقال : مائة
واحدة وألف واحد ولا يقال : مائة أحد ولا ألف أحد .

وفرق الخطابي^١ بين الأحدية والواحدية ، فالأحدية لتفسير
الذات والواحدية لنفي المشاركة في الصفات^٢ .

ويستفاد مما تقدم وجود^{سواء} هذه الفروق بين كلمتي الأحد والواحد :

أولا : ان الكلمتين اذا استعملتا في الاثبات فان كلمة الواحد تصلح في
جانب الله سبحانه وتعالى وغيره . أما كلمة الأحد فلا تصلح الا في
جانب الله لأنه وصف استخلصه الله لنفسه .

ثانيا : ان الكلمتين اذا استعملتا في النفي فان كلمة أحد تدل على
عموم النفي ، أما كلمة الواحد فتحتمل العموم وغيره .

ثالثا : ان الأحدية لا تحمل التعدد والتجزئة بحال من الأحوال
والواحدية لا تحتلها .

وليس في الفروق السابقة ما يخل بالمعاني اللغوية المشتركة للكلمتي
الأحد والواحد على نحو ما أوردناها سابقا وانما هي فروق بين الكلمتين في
استعمالهما نفيا وإثباتا .

(١) هو حمد بن محمد بن ابراهيم بن الخطاب البستي فقيه محدث

من أهل بستان قرب كابل من نسل زيد بن الخطاب أخو عمر بن
الخطاب ، له من الكتب : معالم السنن ، وبيان اعجاز القرآن ،

وغريب الحديث ، مات سنة ٣٨٨ هـ . الاعلام : ٣٠٤ / ٢ .

(٢) روح المعاني : للألوسي : ج ٣٠ ، ص ٢٧٢ .

أما ما أورده الخطابي من أن الأحدية لتفرد الذات والواحدية
لنفي المشاركة في الصفات فلنا عليه ما يأتي :

أولا : ان الصفات تابعة للذات فالتفرد بالذات يتبعه بالضرورة التفرد
بالصفات .

ثانيا : ان ما ذكره لا يتفق مع الاستعمال القرآني في بعض آياته ، فقد
ورد التفرد في الصفات بعد وصف الله تعالى بالأحادية في قوله تعالى
﴿ قل هو الله احد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم
يكن له كفوا أحد ﴾ ^١ . وورد التفرد بالذات بعد وصف الله تعالى
بالواحدية في قوله : ﴿ والهمك اله واحد لا اله الا هو الرحمن
الرحيم ﴾ ^٢ .

ثالثا : اذا قارنا بين ما ذكره الخطابي وما ذكره أبو منصور من أن الواحد
منفرد بالذات في عدم المثل والنظير والأحد منفرد بالمعنى ، وكان
الانفراد بالمعنى في كلامه هو انفراد في الصفة لوجد أن كلام أبي
منصور يسائر الاستعمال القرآني ويأتي عكسا لكلام الخطابي .

ومع كل ما تقدم في التعليل على كلام الخطابي وابي منصور ، فان
التلازم بين الذات والصفات يجعل الانفراد في أحدهما انفراد في الآخر .
ولهذا سجد القرآن يستعمل الكلمتين لاثبات الانفراد في كل
منهما ، وأما كانت الفروق بين الأحد والواحد ، فانها كما قلنا لا تؤثر
فيما تقرر من معانيهما اللغوية المشتركة ، والمعنيان الاولان وهما : نفي

(١) سورة الاخلاص : آية "

(٢) سورة البقرة : آية " ١٦٣ .

النظير ، ونفي التركيب هما اللذان يصحان في جانب الله تعالى وصفا
له سبحانه بالأحادية والواحدية ، أما المعنى الثالث وهو كونهما داليتين
على مفتاح العدد ، فلا يصح اعتباره في وصف الله سبحانه وتعالى بالأحادية
والواحدية ان ليس هناك آلهة سواه يفتتحها سبحانه وتعالى عددا على
نحو ما يجري الحال عليه في حق المخلوقات ، بل هو سبحانه وتعالى منفرد
بالالوهية ليس له نظير وهو بهذا المعنى أحد ووحد .

الفصل الثاني : مفهوم الوحدانية

١ - مفهوم الوحدانية في القرآن :

لقد وصف الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم - دلالة على وحدانيته - بأنه واحد ، قال تعالى : ﴿ والبهكم اله واحد * ١ ﴾ ، وبأنه الأحد ، قال تعالى : ﴿ قل هو الله احد * ٢ ﴾ وبأنه ليس كمثله شيء ، قال تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء * وهو السميع البصير * ٣ ﴾ وبأنه لا اله الا هو ، قال تعالى : ﴿ هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم * ٤ ﴾ .

وفيما يلي ننتهج استعمالات القرآن الكريم لهذه الأوصاف وبيان ما تدل عليه من المعاني في هذه الاستعمالات :

أ - وصف الله تعالى بأنه واحد : ورد استعمال وصف الله بأنه

واحد في ثلاثة معارض :

أولاً : تقرير التفرد والوحدانية لله تعالى كحقيقة ثابتة لذاتها دون استعمال لها في الرد على دعاوى المشركين وأهل الكتاب حول تعدد الألوهية قال تعالى : ﴿ هذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا انما هو اله واحد وليذكر أولوا الألباب * ٥ ﴾ .

(١) سورة البقرة : آية " ١٦٣ " .

(٢) سورة الاخلاص : آية " ١ " .

(٣) سورة الشورى : آية " ١١ " .

(٤) سورة الحشر : آية " ٢٢ " .

(٥) سورة ابراهيم : آية " ٥٢ " .

وقال تعالى : ﴿ قل إنما أنا نذير وما من إله إلا الله الواحد القهار ﴾^١

وقال تعالى : ﴿ والهمم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم ﴾^٢

فوصف الله سبحانه وتعالى بالواحد في هذه الآيات وما شابهها

يدل على أن الإله الخالق والمستحق للعبادة لا شريك له في ذلك

وهذا تقرير للوحدانية من حيث المبدأ .^٣

ثانيا : وصف الله تعالى بالوحدانية نفياً لتعدد الآلهة في مقابلـة

المشركين الذين يقولون بتعدد هم . قال تعالى : ﴿ قالوا

أجئتنا لعبدة الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا فاتنا بما تعبدنا

إن كنت من الصادقين ﴾^٤ . وقال تعالى ﴿ أجعل الآلهة

الها واحدا إن هذا لشيء عجاب ﴾^٥ . وقال تعالى :

﴿ ذلكم بأنه إذا دعى الله وحده كفرت إن يشرك به تو منوا

فالحكم لله العلي الكبير ﴾^٦ . وقال تعالى : ﴿ وإذا ذكرت

ربك في القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفورا ﴾^٧ .

-
- (١) سورة ص : آية ٦٥ .
- (٢) سورة البقرة : آية ١٦٣ .
- (٣) انظر حاشية الشهاب على تفسير البيضاوى : ج ٢ ص ٢٦٢ وكذلك تفسير ابن كثير : ج ١ ص ٢٠١ .
- (٤) سورة الاعراف : آية ٧٠ .
- (٥) سورة ص : آية ٥ .
- (٦) سورة غافر : آية ١٢ .
- (٧) سورة الاسراء : آية ٤٦ .

ففي هذه الآيات يحكي القرآن الكريم أحوال المشركين التي كانوا عليها في مقابلة الوجدانية من استنكار وتعجب وشمزاز وشدة تمسكهم بشركائهم حتى انهم كانوا يتأذون ويولون الأدبار اذا ذكر الله وحده .
وهذا العرض لأحوال المشركين فيه انكار لتعجبهم وشمزازهم وتقريب لوجدانيته تعالى ضمنا . "١"

ثم يقرر الله تعالى وحدانيته صراحة ردا على المشركين فيما يزعمونه من الشركاء فيقول : * قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم وأوحى إلي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ أثنكم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى قل لا أشهد قل إنما هو اله واحد وانني بسرى ما تشركون . "٢"

وهنا نجد ان الله تعالى قد قرر الوجدانية له سبحانه وتعالى دون سواه بعد أن بين موقف المشركين منها وأمر فيه صلى الله عليه وسلم أن يتبرأ من اشراك الكفار مع الله آلهة أخرى وقرر أنه واحد لا شريك له .
وقال تعالى في تقرير هذا المعنى على لسان يوسف عليه السلام لصاحبيه في السجن : * يا صاحبي السجن أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار . "٣"

ثالثا : وصف الله تعالى بالواحد في مقابلة أهل الكتاب فيما يدعونه من بتوة عيسى لله والوحيته بذلك هو وأمه الى جانب الوهية لله عز وجل وقولهم بالأقانيم الثلاثة أو اشراكهم غير الله معه في وجوب طاعته والانقياد له .

(١) انظر تفسير القرطبي : ج ٢ ص ٨ .

(٢) سورة الأنعام : آية " ١٩ " .

(٣) سورة يوسف : آية " ٣٩ " .

قال تعالى : * يا أهل الكتاب لا تغفلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه فآمنوا بالله ورسوله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم إنما الله إله واحد سبحانه أن يكون له ولد له ما في السموات وما في الأرض وكفى بالله وكيلًا "١". وقوله تعالى : * لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسّن الذين كفروا منهم عذاب أليم * "٢".

قال الرازي "٣" في تفسير قوله تعالى : * لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة * فيها وجهان :

الأول : قول بعض المفسرين وهو أنهم أرادوا بذلك أن الله ومريم وعيسى آلهة ثلاثة والذي يؤكّد ذلك قوله تعالى : * يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله * "٤". فقوله (ثالث ثلاثة) أي أحد ثلاثة آلهة أو واحد من ثلاثة آلهة ، والدليل على أن المراد ذلك قوله تعالى في الرد عليهم : * وما من إله إلا إله واحد * وعلى هذا التقدير ففي الآية اضرار ، ألاّ أنه حذف ذكر الآلهة لأن ذلك معلوم من مذاهبتهم ..

(١) سورة النساء : آية " ١٢١ " .

(٢) سورة المائدة : آية " ٧٣ " .

(٣) محمد بن عمر بن الحسن التميمي البكري : فخر الدين الرازي ،

الامام المفسر ، اشتهر بعلمه وكان واعظا بارعا في اللغتين العربية والفارسية ، مات سنة ٦٠٦ هـ / الاعلام : ج ٧ ص ٢٠٣ .

(٤) سورة المائدة : آية " ١١٦ " .

والوجه الثاني :

ان المتكلمين حكوا عن النصارى انهم يقولون : جوهر واحد ، ثلاثة اقانيم : أب وابن وروح القدس ، وهذه الثلاثة اله واحد ، كما أن الشمس اسم يتناول القرص والشعاع والحرارة . وعنوا بالأب الذات وبالاين الكلمة وبالروح الحياة . وأثبتوا الذات والكلمة والحياة . . . وزعموا أن الاب اله والاين اله والروح القدس اله . والكل اله واحد . واعلم ان هذا معلوم البطلان ببديهية العقل . فان الثلاثة لا تكون واحدا والواحد لا يكون ثلاثة . "١"

وقال صاحب الكشف : بعد أن ذكر هذين الوجهين وأثبت أن المقصود بهذه الآيات من قول النصارى هو تعدد الآلهة قال :
وحكاية الله أوثق من حكاية غيره . "٢"

ونحن نؤيد ما ذهب اليه المفسرون ورجحه الرازي وصاحب الكشف من أن المقصود من قول النصارى في هذه الآيات هو تعدد الآلهة . ولهذا فان القرآن الكريم يرد على التثليث الذي ذكره عنهم ويقرر الوجدانية نفيا لهذا التثليث .

ولا يمنع هذا من أن نقرر أن القرآن وان كان يرد على عقيدة التثليث وهو القول بثلاثة آلهة ، ويقرر الوجدانية ردا على ذلك — لا يمنع هذا من ان نقرر — ان من مذاهب النصارى ما حكاها عنهم المتكلمون والمؤرخون في كتبهم من القول بالأقانيم الثلاثة الأب والاين والروح القدس ، وكل منها اله

(١) تفسير الرازي : ج ١٢ ص ٦٠ .

(٢) تفسير الكشف : ج ١ ص ٥٩٣ .

وهي جميعا تؤلف الها واحدا ، ولهذا فالآيات التي وردت في نفي التثليث على معنى تعدد الآلهة تصدق على نفي مذهب هؤلاء والسرد عليه باثبات الوحدة في هذا المقام بنفي تركيب الذات الآلهية في هذه الأقسام الثلاثة .

وأما وصف الله تعالى بالوحدانية في مواجهة من يشركون غيره معه في الانقياد ووجوب الطاعة فقد جاء في قوله تعالى ردا على اليهود والنصارى في ذلك : * اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا الها واحدا لا اله إلا هو سبحانه عما يشركون *^١

بين تعالى في هذه الآية أن هذه الطاعة والانقياد لهؤلاء الرهبان والأحبار من دون الله لم تكن إلا من عند أنفسهم ويقرر بعد ذلك أن العبادة والطاعة لله وحده بقوله : * وما أمروا إلا ليعبدوا الها واحدا لا اله إلا هو * ثم تختتم الآية بتنزيه الله سبحانه وتعالى عن مشاركة هؤلاء الشركاء له بقوله : * سبحانه عما يشركون *^٢

(١) سورة التوبة : آية " ٣١ " .

(٢) انظر تفسير ابن كثير : ج ٢ ص ١٣٧ .

ب - وصف الله تعالى بأنه واحد :

لم يرد التعبير في القرآن الكريم عن وحدانيته تعالى بلفظ الأحدي
الآ في سورة الاخلاص وذلك في قوله تعالى : * قل هو الله أحد ، الله
الصد ، لم يكن له ولد ، ولم يكن له كفوا أحد *

قال القرطبي "١" : الأحد : أى الواحد الوتر ، السندي
لا شبه له ولا نظير ولا صاحبة ولا ولد ، ولا شريك . "٢"
ومعلوم أن كل هذه المعاني صحيحة في حق تعالى .

وقال الرازي : في أحد وجهان : انه بمعنى واحد قال
الخليل : يجوز أن يقال أحد اثنان وأصل أحد وحد الآ انه قلبت
الواو همزة للتخفيف وأكثر ما يفعلون هذا بالواو المضمومة ، والمكسورة .
كقولهم وجوه وأجوه ، وساده أساده ، والقول الثاني أن الأحد والواحد
ليسا اسمين مترادفين ،

قال الأزهرى : لا يوصف شي* بالأحادية غير الله تعالى لا يقال
رجل احد ولا درهم أحد كما يقال : رجل واحد أى فرد بل أحد صفة
من صفات الله تعالى استأثر بها فلا يشاركه فيها شي* . "٣"
وقد دلت الآية الكريمة على أن الله تعالى أحد في ذاته
وصفاته لا شبه ولا شريك ، ولا نظير ولا ند له سبحانه ، وقد فسره
ضمنا قوله تعالى : * ولم يكن له كفوا أحد * ، وقوله : * ليس كمثله
شي* * أما نصوص القرآن في ذلك فهي أكثر من أن تحصى ، لأنهما بمعنى
لا اله الا الله . "٤"

(١) محمد بن أحمد بن أبي بكر الانصارى الخزرجي الاندلسي القرطبي

من كبار المفسرين من أهل قرطبه ، عرف بصلاحه وتقواه وتعبده .

رحل الى مصر واستقر في شمال اسيوط : الاعلام : ج ٦ ص ٢١٧

(٢) تفسير القرطبي : ج ٢ ص ٢٤٤ .

(٣) تفسير الرازي : ج ٣٢ ص ١٧٨ .

(٤) أضواء البيان : ج ٩ ص ٦١٣ .

ج - وصف الله تعالى - تقريراً لوحدهانيته - بنفي الشبيه والمثل :

قال تعالى : * ليس كمثله شيء * وهو السميع البصير * "١"

وقال تعالى : * ولم يكن له كفوا أحد * "٢" .

قال ابن كثير "٣" : ليس كخالق الأزواج كلها شيء * لأنه الفرد

الصد الذي لا نظير له . "٤" -

وقال البيضاوي "٥" : ليس مثله شيء * يزوجه ويناسبه والمراد

مثل ذاته كما في قولهم : مثلك لا يفعل كذا على قصد المبالغة
في نفيه عنه فإذا انتفى عن يناسبه ويستد مسدّه كان نفيه عنه أولى . . وقيل
مثل صفته أي ليس كصفته صفة . "٦"

وقال الرازي : * ليس كمثله شيء * " اما أن يكون المراد ليس
كمثله شيء * في ماهية الذات أو أن يكون المراد ليس كمثله شيء * في الصفات
والثاني باطل لأن العباد يوصفون بكونهم عالمين وقادرين كما أن الله تعالى
يوصف بذلك . . . فثبت أن المراد بالمعالة السواوة في حقيقة الذات
فيكون المعنى شيئاً من الدوات لا يساوى الله تعالى في الذاتية "٧" . .

(١) سورة الشورى : آية "١١"

(٢) سورة الاخلاص : آية "٤" .

(٣) اسماعيل بن عمر بن ضو القرشي ، ابو الفداء : حافظ مؤرخ فقيه ،

رحل في طلب العلم ، وتناقل الناس تصانيفه منها : البدايه

والنهاية ، وتفسير القرآن العظيم وغيرها ، مات سنة ٧٦٧ هـ

الاعلام : ج ١ ص ٣١٧ .

(٤) ابن كثير : ج ٤ ص ١٠٨ .

(٥) هو عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي : قاضي ، مفسر ، ولي القضاء

بشيراز من مؤلفاته : تفسير البيضاوي ، وطوالع الانوار في التوحيد ،

ومنهاج الوصول الى علم الاصول ، توفي عام ٦٨٥ هـ ، البدايه

والنهاية : ج ١٣ ص ٣٠٩ .

(٦) تفسير البيضاوي : ج ٥ ص ٥١ .

(٧) تفسير الرازي : ج ٢٧ ص ١٥٠ .

وفي رأيي أن نفي الماثلة في هذه الآية نفي مطلق ، قاله تعالى

نفي عن نفسه في هذه الآية . * ليس كمثله شيء * المشابهة
والماثلة في الذات والصفات ، فكما أن ذاته سبحانه لا تشبه الذات فكذلك
صفاته لا تشبه الصفات وأما حصر عدم الماثلة في الذات فقط كما ذهب إليه
البيضاوي وصرح به الرازي فليس صحيحا ، فكما أن الله تعالى واحد فسي
ذاته فهو واحد في صفاته ، أما الاحتجاج بوصف الله تعالى بـ
صفات المخلوقين كالسمع والبصر فإنه لا يوجب الماثلة والمشابهة بين الخالق
والمخلوق فالخالق ذات موجودة والمخلوق ذات موجودة ولم يوجب
الاشتراك بينهما في أصل الذاتية والوجود والمشابهة بين الذاتين
والوجودين وكذلك الاشتراك بين الخالق والمخلوق في أصل الصفات
كالسمع والبصر . . الخ لا يوجب الماثلة بين الخالق والمخلوق في الصفات
ومعلوم أن الصفات في كل موجود تابعة للذات فإذا انتفت الماثلة
بين الله وبين غيره ذاتا فانها تنفي كذلك بينهما صفة .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فقوله تعالى : * وهو السميع

البصير * بعد النفي المطلق في قوله تعالى : * ليس كمثله شيء *
دليل على أن المقصود من نفي الماثلة في الآية نفيها في الصفات كما هي
منتفية في الذات أيضا فالسمع والبصر وصفان يوصف بهما كل المخلوقات
الحية ، فلو لم يكن نفي الماثلة في الصفات مقصودا لكان في إيراد هذين
الوصفين تشبيها يتناقض مع التنزيه الوارد في صدر الآية والله سبحانه
وتعالى منزّه عن التشبيه ذاتا وصفة .

فالنفي المطلق في الآية إذا لم يمنع من وصف الله تعالى بالسمع
والبصر في نهايتها — مع اتصاف المخلوقين بهذين الوصفين — فإن ذلك

يدل على اثبات السمع والبصر لله تعالى وهما من صفات الخلاق لا يقتضي
المماثلة في الصفات ، والألّا لتعارض ذلك كما قلنا مع النفي المطلق فسي
صدر الآية ، وصفات الخالق غير صفات المخلوق وان اشتركت فسي
الأسماء فقط .

وأما قوله تعالى : * ولم يكن له كفوا أحد * فقد دل على
نفي المشابهة والمشاركة في ذات الله وصفاته . وجاءت هذه الآية تفسيراً
لقوله تعالى : * قل هو الله أحد .

قال ابن كثير : لا يكون له من خلقه نظير يساميه أو قريب
يدانيه تعالى الله وتقدس وتنزه عن ذلك .^١

وقال صاحب الأضواء : لقد تعددت أقوال المفسرين في هذه
الآية ولكنها تدور على نفي المماثلة وهو قول ابن عباس وكعب وعطاء .^٢

د - وصف الله تعالى بأنه لا اله الا هو :

وأما وصف الله تعالى نفسه وتقريره لوحديته ، بأنه لا اله الا هو
فقد ورد في آيات كثيرة من القرآن الكريم منها :

قوله تعالى : * والهمم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم *^٣

وقوله تعالى : * الله لا اله الا هو الحي القيوم *^٤

(١) ابن كثير : ج ٤ ص ٥٧٠ .

(٢) أضواء البيان : ج ٩ ص ٦٢٢ .

(٣) سورة البقرة : آية ١٦٣ .

(٤) سورة البقرة : آية ٢٥٥ .

وقوله تعالى : * شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة وأولوا

العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم * "١"

قال الطبرى : "٢" قوله تعالى : لا اله الا هو الرحمن

الرحيم * خبر منه تعالى ذكره بأنه لا رب للعالمين غيره ، ولا يستوجب على العباد العبادة سواه ، وان كل ما سواه فهم خلقه ، والواجب على الجميع طاعته والانقياد لأمره ، وترك عبادة ما سواه من الابدان والآلهة .. ولا تنبغي الألوهية الا له .

وأما قوله تعالى : * الله لا اله الا هو الحي القيوم * فمعناه :

النهي عن ان يعبد شي * غير الله الحي القيوم . "٣"

ويقول ابن كثير في قوله تعالى : * لا اله الا هو * تقرير

للوحدانية بنفي غيره وإثباته .. وإخبار منه تعالى عن تفرده بالآلهية وأنه لا شريك له ولا عديل ، بل هو الله الواحد الأحد الفرد الصمد الذى لا اله الا هو وأنه الرحمن الرحيم . "٤"

(١) سورة آل عمران : آية "١٧" .

(٢) محمد بن جرير بن يزيد الطبرى ، المؤرخ المفسر الامام ، عرض عليه القضاء في بغداد فامتنع ، له تصانيف منها : تاريخ الطبرى ، وجامع البيان في تفسير القرآن ، واختلاف الفقهاء ، والقراءات وغير ذلك ، وهو من ثقات المؤرخين .

الاعلام : ج ٦ ص ٢٩٤ .

(٣) انظر تفسير الطبرى : ج ٣ ص ٢٦٦ ، ج ٥ ص ٣٨٦ .

(٤) تفسير ابن كثير : ج ١ ص ٢٠١ ، ٣٤٣ .

وقال البيضاوى : في قوله تعالى : * لا اله الا هو الرحمن الرحيم * تقرير للوحدانية وازاحة لأن يتوهم ان في الوجود الهها ولكن لا يستحق منهم العبادة . "١"

ويقول الرازى : أما قوله تعالى : * الله لا اله الا هو الحي القيوم * فهو رد على النصارى لانهم كانوا يقولون بعبادة عيسى عليه السلام فهين الله تعالى أن احدا لا يستحق العبادة سواء . "٢"

وقد قدّر جماعة من النحويين الخبر في قوله تعالى : * لا اله الا هو * فقالوا : تقديره لا اله في الوجود الا الله وهو نفي لوجود اله الثاني واعترض صاحب المنتخب على هذا التقدير بقوله : قولهم : لا اله في الوجود الا الله ، يكون ذلك نفيا لوجود اله . ومعلوم ان نفي الماهية أقوى في التوحيد الصرف من نفي الوجود . فكان اجراء الكلام على ظاهره والاعراض عن هذا الاضرار أولى . "٣"

وقد أيد الرازى في تفسيره ما ذهب اليه صاحب المنتخب . "٤"
وقد عقب الشيخ ابن باز "٥" على هذا الموضوع بقوله : مقاله صاحب المنتخب ليس بجيد وهكذا مقاله النحاة . . من تقدير الخبر بلفظ : " في الوجود " ليس بصحيح ، لأن الآلهة المعبودة من دون الله كثيرة وموجودة . وتقدير الخبر بلفظ " في الوجود لا يحصل به المقصود من بيان احقية الوهيته سبحانه وبطلان ما سواه " لأن لقائل أن يقول : كيف

-
- (١) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوى : ج ٢ ص ٢٦٢ .
(٢) تفسير الرازى : ج ٧ ص ١٥٢ .
(٣) شرح الطحاوى : ص ١١١ .
(٤) تفسير الرازى : ج ٤ ص ١٧٤ .
(٥) هو الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز الرئيس العام لادارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد بالسعودية . متع الله في أيامه .

تقولون : لا اله في الوجود الا الله ؟ وقد أخبر الله سبحانه عن وجود
 آلهة كثيرة للمشركين ، كما في قوله سبحانه : ﴿ فما أغنت عنهم آلهم
 التي يدعون من دون الله من شيء ﴾ . . . * "١" . . . فلا سبيل الى التخلص
 من هذا الاعتراض وبيان عظمة هذه الكلمة وانها كلمة التوحيد المبجلة لآلهة
 المشركين وعبادتهم من دون الله ، الا بتقدير الخبر بغير ما ذكره النحاة ،
 وهو كلمة حق لانها هي التي توضح بطلان جميع الآلهة ، وتبين ان الاله
 الحق والمعبود بالحق هو الله وحده كما انه على ذلك جمع من أهل
 العلم منهم ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وآخرون رحمهم الله . "٢" .

وفي رأي أن ما ذهب اليه الشيخ ابن باز هو الصحيح في هذه
 القضية ، واذ كان قد اقتصر على تغطية النحويين ولم يعقب كلام صاحب
 المنتخب مع تغطيته له ، فأنني اضم الى مقاله بيانا لخطأ صاحب المنتخب ،
 انه لا بد اذا قدرنا ان كلمة لا اله الا الله نفي لماهية الاله ، لا بد ان نعتبر
 أن الماهية المنفية ماهية الاله الحق ، والا فان مفهوم الاله هو من يتوجه
 اليه الناس بالعبادة والدعاء ، وهذه الماهية موجودة في آلهة المشركين ،
 حيث يتوجهون اليهم بالعبادة والدعاء ، وقد ساءم الله تعالى آلهة ،
 فماهية الاله ليست منفية نفياً مطلقاً ، بل هي موجودة في هؤلاء الآلهة ،
 ومن ثم قلنا انه لا بد من ان نعتبر في ماهية الاله المنفية انه الاله الحق حيث
 لا توجد ماهية اله حق الا الله ، وبدون ذلك يكون كلام صاحب المنتخب خطأ

(١) سورة هود : الآية "١٠١" .

(٢) شرح الطحاوية : ص ٢٩٨ .

كما لاحظ بحق الشيخ ابن باز ، هذا اذا تجوزنا في استعمال كلمة ماهية بالنسبة الى الله تعالى دلالة على ذاته ، والآ فلا يصح اطلاق هذه الكلمة على الله تعالى ، لما فيها من شبهة التركيب من الجنس والفصل "٢" ، كما هو معروف في تركيب الماهيا ، ولأنه لم يرد استعمالها شرعا في حق الله تعالى .

وما قدمناه هنا عن الشيخ ابن باز يمتنع ردا على تقرير البيضاوى من أن الآية تقرير للوحدانية وازاحة لأن يتوهم ان في الوجود الها ولكن لا يستحق منهم العبادة فالآلهة التي لا تستحق العبادة موجودون بالفعل وليس مجرد توهم ، لأنهم معبودون من قبل النصارى والمشركين .

فلا بد في نفي الوهيتهم من أن نقرر أن الآية تنفي وجود الآلهة المعبودين بحق ولا تثبت ذلك الآلهة وحده .

وأما قوله تعالى : ﴿ شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم ﴾ . فقد قال الطبرى في تفسيره : وانما عني جل ثناؤه في هذه الآية نفي ما اضافت النصارى الذين حاجوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في عيسى من البتة ومنسب اليه سائر أهل الشرك من ان له شريكا ، واتخاذهم دونه اربابا . فأخبرهم الله عن نفسه

(١) هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة وذلك مثل : حيوان فانه يقال على الانسان والفرس والخيال / المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم : ص ٥٨ .

(٢) هو كلى مقول على كثيرين في جواب أى شيء عوفي ذاته وهو الذى يميز الماهية عما يشاركها في الجنس مثل الناطق / المصدر السابق :

انه الخالق لكل ماسواه ، وانه رب كل ما اتخذته كل كافر وكل مشرك ربا
دونہ . وان ذلك ما يشهد به هو وملائكته وأهل العلم به من خلقه . . " ١ "

وقال ابن كثير : شهد الله وكفى به شهيدا وهو أصدق الشاهدين
وأعدلهم وأصدق القائلين ، انه لا اله الا هو أى المنفرد بالآلهية
لجميع الخلاق . . . ثم قرن شهادة ملائكته وأولي العلم بشهادته فقال :
* شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط لا اله
الا هو العزيز الحكيم * . وهذه خصوصية عظيمة للعلماء في هذا المقام . " ٢ "

وقال الرازي : ذكروا في قوله تعالى : شهد الله انه لا اله الا هو

والملائكة واولوا العلم . . . قولين :

أحدهما : أن الشهادة من الله تعالى ومن الملائكة ومن اولي العلم
بمعنى واحد .

الثاني : انه ليس كذلك ، أما القول الأول فيمكن تقريره من
وجهين :

الوجه الأول :

ان نجعل الشهادة عبارة عن الاخبار المقرون بالعلم ، فهذا المعنى
مفهوم واحد وهو حاصل في حق الله تعالى وفي حق الملائكة وفي حق اولي
العلم . . فثبت على هذا التقرير أن المفهوم من الشهادة معنى واحد فسي
حق الله تعالى وفي حق الملائكة وفي حق اولي العلم .

(١) تفسير الطبري ج ٦ ص ٢٧١ .

(٢) تفسير ابن كثير ج ١ ص ٢٧٢ .

الوجه الثاني :

ان نجعل الشهادة عبارة عن الاظهار والبيان ، ثم نقول : انه تعالى أظهر ذلك وبينه بأن خلق ما يدل على ذلك ، اما الملائكة وأولوا العلم فقد أظهروا ذلك وسينوه بتقرير الدلائل والبراهين ، فالمفهوم الاظهار والبيان فهو مفهوم واحد في حق الله تعالى وفي حق اولي العلم ، فظهر ان المفهوم من الشهادة واحد على هذين الوجهين ، والمقصود من ذلك كأنه يقول للرسول - صلى الله عليه وسلم - : ان وحدانية الله تعالى أمر قد ثبت بشهادة الله تعالى ، وشهادة جميع المعتمدين من خلقه . . .

والقول الثاني : قول من يقول : شهادة الله تعالى على توحيده عبارة عن انه خلق الدلائل الدالة على توحيده ، وشهادة الملائكة واولي العلم عبارة عن اقرارهم بذلك ، ولما كان كل واحد من هذين الأمرين يسمى شهادة ، لم يعمد ان يجمع بين الكل في اللفظ ، ونظيره قوله تعالى : * ان الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما "١"

ومعلوم أن الصلاة من الله غير الصلاة من الملائكة والصلاة من الملائكة غير الصلاة من الناس ، مع انه قد جمعهما في اللفظ . "٢"

ومما يجدر ذكره ان قوله تعالى : لا اله الا الله ، و لا اله الا هو ، في تقريرهما لوحدة الله باعتباره الاله المعبود الحق

(١) سورة الأحزاب : آية " ٥٦ " .

(٢) تفسير الرازي : ج ٧ ص ٢٠٤ .

جا١٠ مقرونين بوصف الله سبحانه وتعالى بالواحد في آيات كثيرة منها :
 قوله تعالى : * والهمك اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم * ١
 وقوله تعالى : * وما أمروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو * ٢
 وقوله تعالى : * قل انما انا منذر وما من اله الا الله الواحد القهار * ٣
 وقوله تعالى : * هذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا انما هو اله واحد
 وليذكر أولوا الألباب * ٤

يقول الرازي في تفسير قوله تعالى : * والهمك اله واحد لا اله
 الا هو الرحمن الرحيم * ، قوله : * والهمك اله واحد * معناه
 انه واحد في الالهية ، لان ورود لفظ الواحد بعد لفظ الاله يدل على
 ان الوحدة معتبرة في الالهية لا في غيرها ، فهو بمنزلة وصف الرجل بأنه
 سيد واحد وبأنه عالم واحد ، ولما قال تعالى : * والهمك اله واحد *
 أمكن أن يخطر ببال احد ان يقول : هب ان الهنا واحد ، فلعل اله
 غيرنا مغاير لالهنا ، فلا جرم ازال هذا الوهم ببيان التوحيد المطلق .
 فقال : * لا اله الا هو * وذلك لان قولنا : لارجل : يقتضي نفسي
 هذه الماهية ، ومتى انتفت هذه الماهية ، انتفى جميع افرادها ، ان لو
 حصل فرد من افراد تلك الماهية فمتى حصل ذلك الفرد ، فقد حصلت
 الماهية . وذلك يناقض ما دل اللفظ عليه من انتفاء الماهية : فثبت ان

-
- (١) سورة البقرة : آية " ١٦٣ " .
 (٢) سورة التوبة : آية " ٣١ " .
 (٣) سورة ص : آية " ٦٥ " .
 (٤) سورة ابراهيم : آية " ٥٢ " .

قولنا : لا رجل . يقتضي النفي العام الشامل ، فإذا قيل بحد : الآ زيدا ،
أفاد التوحيد التام المحقق ...^١

ونضيف إلى كلام الرازي في هذا المقام ، أن كلمة التوحيد فـي
قوله تعالى : * والهمك اله واحد * تنفي احتمالا آخر ، وهو أن يكون
لغير المخاطبين بالقرآن اله واحد ولقيم آخرين اله واحد ، فجاء قوله تعالى :
* لا اله الا هو * نفيا لهذا الاحتمال بنفي الالهية عما سوى اله الواحد
الذي جاء القرآن يدعو إلى عبادته وهو الله سبحانه وتعالى .

ومثل هذا يقال عند مجيء كلمة التوحيد بحد وصف الله تعالى
بالوحدانية بالآية الثانية وهو قوله تعالى : * وما أمروا الا ليعبدوا الها
واحد الا اله الا هو * فليس القصد أمرهم بمجرد عبادة اله واحد فقط ،
بل تقرير لنفي الالهية عما سواه .

أما تأخير وصف الواحد عن كلمة التوحيد في قوله تعالى : * قل
انما انا منذر وما من اله الا الله الواحد القهار * وقوله تعالى : * هذا
بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا انما هو اله واحد وليذكر اولو الالباب * .
فهو تأكيد للوحدانية المستفادة من كلمة التوحيد .

ولعل فيما قدمناه من الاستعمالات القرآنية لوصف الله تعالى
بالأحد والواحد ونفي المثل والشريك عنه سبحانه وتعالى - لعل فيما
قدمناه عن استعمالات القرآن لهذه الصيغ في تقرير وحدانية الله سبحانه
وتعالى - ما يدل على مفهوم الوحدانية في القرآن ، وهي أن اله المعبود
بحق اله واحد ينفرد بالربوبية والالوهية ، لا شبيه له ولا ند في ذاته

(١) تفسير الرازي : ج ٤ ص ١٧٤ .

وصفاته ، بل هو واحد في ذاته وصفاته ولا ضد له كذلك ، وهذه المعاني التي تتضمنها وحدانية الله تعالى ، هي التي ورد تقريرها في آيات كثيرة من القرآن الكريم ، وكذلك ورد اثباتها والاستشهاد عليها كما سيتضح لنا ذلك في الفصل الذي سنعقده لاثبات الوحدانية ، وسوف نرى فيما بعد مدى قرب معاني الوحدانية — التي يقرها الفلاسفة والمتكلمون — أو بعدها عن المفهوم الاسلامي بخاصة على مقارنة ما يقررونه في هذا الجانب بما دلت عليه آيات القرآن الكريم من تلك المعاني الثابتة لله سبحانه وتعالى .

٢ - مفهوم الوجدانية عند الفلاسفة الاسلاميين :

لقد سلك فلاسفة المسلمين منهاجا خاصا في بيان معنى الوجدانية وطريقة اثباتها لله تعالى وهو منهج تأثروا فيه بالفلسفة الاغريقية فبالاضافة الى اثبات وحدانية الله بمعنى تفردہ عن الشريك والند ، وهو المعنى الذى يستدل عليه القرآن الكريم كما سنرى فيما بعد ، نجد هؤلاء الفلاسفة ، يبالغون من تحديد وحدة الله تعالى في ذاته وابرار كل ما تتضمنه من المعاني في نظرهم ، كنفى المقدار والتركيب ذهنيا وخارجيا ، ونفى الحركة والزمان والمكان والجهة والوضع والاضافة ، الى غير ذلك من المقولات ، مما يرجع أمر البحث فيه الى التفكير في ذات الله ، وهو أمر منهي عنه شرعا فضلا عن افضائه الى تجريد الله تعالى من اسمائه وصفاته تحقيقا للمنهج الارسطي ، الذى يحذر ان واجب الوجود بسيط في المفهوم والواقع بساطة مطلقة ، وفي بيان معنى وحدانية الله تعالى عند الفلاسفة على هذا النحو يقول الكندي (١) :

الواحد الحق لا ذو هيولي ولا ذو صورة ، ولا ذو كمية ، ولا ذو كيفية ولا ذو اضافة ، ولا موصوف بشي* من باقى المعقولات ، ولا ذو جنس ،

(١) هو يعقوب بن اسحاق الكندي ، فيلسوف عصره ، واحد ابناء

الملوك من كنده ، اشتهر بالطب والفلسفة والهندسة والفلك ، والف وشرح كتب كثيرة جدا ، هذا في تأليفها هذا وارسطاطاليس

الاعلام : ج ٩ ص ٢٥٥ .

ولا ذو شخص ، ولا ذو خاصية ، ولا ذو عرض عام ، ولا متحرك ، ولا موصوف بشي* ما يقي أن يكون واحدا بالحقيقة .

فهو اذا وحدة — فقط — محضة اعني لاشي* غير وحده وكل واحد غيره فمتكثر .. والواحد الحق هو الواحد بالذات ، الذي لا يتكثر البتة بجهة من الجهات ، ولا ينقسم بنوع من الانواع ، لا من جهة ذاته ولا من جهة غيره "١" ...

فمدار الوحدة عند الكندي هو البساطة المطلقة في الذات الالهية بساطة تنفي عنه التركيب ذهنا وخارجا ، وتنفي عنه خصائص المركبات من الحركة والاضافة ... الخ . وذلك يكون واحدا من كل وجه ، يقول الفارابي "٢" عن وجود الاول سبحانه وتعالى : الموجود الاول هو السبب الاول لوجود سائر الموجودات كلها ، وهو برى* من جميع انحاء النقص . وكل ما سواه فليس يخلو من ان يكون فيه شي* من انحاء النقص . اما واحد واما اكثر من واحد . واما الاول فهو خلو من انحاءها كلها ، فوجوده أفضل الوجود ، وأقدم الوجود ، ولا يمكن ان يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده ، وهو من فضيلة الوجود في أعلى انحاء ومن كمال الوجود في ارفع المراتب . "٣"

- (١) كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى : ص ١٤١ .
- (٢) هو محمد بن محمد ابونصر الفارابي ، ويعرف بالمعلم الثاني لشرحه مؤلفات المعلم الاول ارسطو من كبار الفلاسفة المسلمين ، تركبي الاصل ، كان يحسن أكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره ، مات سنة ٣٣٩ هـ ، / الاعلام : ج ٧ ص ٢٤٣ .
- (٣) آراء أهل المدينة الفاضلة : ص ١ .

ويقول أيضا في اثبات وحدانيته تعالى ونفي الشريك عنه : وهو مبين

بجوهره لكل ما سواه ولا يمكن ان يكون الوجود الذي له شيء آخر سواه لأن كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن ان يكون بينه وبين شيء آخر له أيضا هذا الوجود مباينة أصلا . ولا تباينا أصلا . فلا يكون اثبات بل يكون هناك ذات واحدة فقط ، لأنه ان كانت بينهما مباينة . كان الذي تباينا به غير الذي اشتركا فيه . فيكون الشيء الذي يباين به كل واحد منهما الآخر جزءا ما به قوام وجودهما . والذي اشتركا فيه هو الجزء الآخر ، فيكون كل واحد منهما منقسما بالقول ويكون كل واحد من جزئيه سببا لقوام ذاته ، فلا يكون أولا بل يكون هناك موجود آخر أقدم منه هو سبب لوجوده وذلك محال .^١

ويقول أيضا : وأيضا فانه لو كان مثل وجوده في النوع خارجا منه بشيء آخر ، لم يكن تام الوجود . لأن التام هو ما لا يمكن أن يوجد خارجا منه وجود من نوع وجوده . وذلك في أي شيء كان ، لأن التام في العظم ، هو ما لا يوجد عظم خارجا منه . والتام في الجمال هو الذي لا يوجد جمال من نوع جماله خارجا منه وكذلك التام في الجوهر ما لا يوجد شيء من نوع جوهره خارجا منه وإذا كان الأول تام الوجود لم يمكن أن يكون ذلك الوجود لشيء آخر غيره .

فان هو منفرد بذلك الوجود وحده . فهو واحد من هذه

الجهة .^٢

(١) المصدر السابق : ص ٣ .

(٢) المصدر السابق : ص ٤ .

فمدار الوجدانية عند الفارابي هوائيات الكمال المطلق لوجود الأول ، وان اطلاق الكمال الالهي على هذا النحو يقتضي ألا يتمدد وجوده الثابت له ، والأل لما كان موجودا كاملا مطلق الكمال ، وتدور كذلك وحدانيته على عدم تركيبه مما به التمايز عن غيره والاشتراك معه .

ويقول ابن سينا ^١ : ان لكل مبدأ واجب الوجود غير داخل في جنس أو واقع تحت حد أو برهان برهنا عن الكم والكيف والماهية والأين والمتى والحركة لانه لا شريك ولا ضد وانه واحد من جميع الوجوه لأنه غير منقسم لا في الاجزاء بالعقل ولا في الاجزاء بالعرض والوهم كالتصل ولا في العقل بأن تكون ذاته مركبة من معاني عقلية متغايرة بها في جملته ، وانه واحد من حيث هو غير مشارك البتة في وجوده الذي له ، فهو بهذه الوجوه فريد وهو واحد لأنه تام الوجود ما بقي له شيء ينتظر حتى يتم . ^٢

ويتضح لنا من كلام ابن سينا ان وحدة واجب الوجود عنده تدور على المعنيين اللذين دارت عليهما الوجدانية في كلام الكندي والفارابي ، وهما البساطة المطلقة التي تنفي التركيب ذهنا وخارجا وتنفي الاتصال بوصف المركبات والوجود التام الذي ينفرد بهذا التام في واجب الوجود ولا يتعدد في شيء سواه ومن ثم لا يكون إلا واحدا .

(١) هو الحسين بن عبد الله بن سينا ، الفيلسوف الرئيس صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات والالهييات ، أصله من بلخ ، وتعلم في بخارى ، وتقلد الوزارة في همدان / الاعلام : ج ٢ ص ٣٦١ .

(٢) النجاشي ، لابن سينا : ص ٢٥١ ، ٢٥٢ وانظر الاشارات له : ج ٣ ص ٥٣ .

ويقول الدكتور محمد البهي تعقيا على مفهوم الوحدةانية عند الفلاسفة
وبيانا لمدى تأثيرهم في ذلك بفلاسفة الاغريق ومجانبتهم لمفهوم الوحدةانية
في الاسلام بصفة خاصة وللتنهج الاسلامي الصحيح في الايمان بصفات الله
تعالى بصفة عامة يقول في ذلك :

لقد شرح فلاسفة المسلمين وحدة واجب الوجود على نحو ما عرف
للاغريق ، فلم يقفوا عند حد الوحدة في ذاته تعالى على معنى نفي الشريك
والند له في الوجود ، بل بالغوا في وحدته بحيث حاولوا التدليل على أن
العقل لا يتصور ماهيته في الذهن إلا بسيطه كما يقرر بتفرده خارجه . . هو
واحد من كل وجه : واحد في الواقع ، وفي التصور الذهني ، واية
ناحية يلاحظها العقل فيه ، يحكم حتما في نظرهم بوحدة .

فهو في ذاته لا ند له ولا شريك له ، ولا ضد له . وفي ماهيته
لا تركيب ولا اشتراك لغيره معه فيها ولا جنس ولا نوع "١" ولا فصل لها ، ولا
يدخل غيره معه فيها ، ثم يخرج بفصل أو خاصة . هو متفرد في ماهيته
وفي وجوده . "٢"

ارتضى فلاسفة المسلمين وحدة الواجب على هذا النحو وشرحوا بما
حددت في نظر الاغريق من التفرد في الواقع والبساطة في التصور الذهني ،
وحدانية الله تعالى ، واقاموا الادلة وهي أدلة عقلية عرفها الفكر الارسطي
على أن الله واحد من كل وجه في الوجود الخارجي ، كما دعى الى ذلك

(١) هو الكلبي المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة مثل انسان فانه يقال
على محمد وخالد / المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم :

(٢) الجانب الالهي من التفكير الاسلامي : ص ٥٣٩ ، ٥٤٠ .

الاسلام . وفي الماهية الذهنية على نحو لم يكلف به الدين المؤمنين من عباد الله .

على حين أن الاسلام يهدف أولا وبالذات الى نفي التعدد في ذات المعبود في حقيقة الوجود ، ويحرص على استقلاله وتفرد في الكون باستحقاق العبادة من افراد الناس جميعا : * لو كان فيها آلهة الا الله لفسدتا "١" . * قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد * ولم يطلب الى المؤمنين بدعوتهم الى التوحيد ان يجهدوا أنفسهم في تصور تفرد في الماهية والمفهوم . وعدم تركه فيها من جزئين أو اجزاء ما يتصل بتحديدات (القول الشارح) والتعاريف المنطقية الارسطية "٢"

(١) سورة الأنبياء : آية " ٢٢ "

(٢) الجانب الالهي من التفكير الاسلامي : ص ٥٣١ .

٣ - مفهوم الوحدةانية عند المتكلمين :

أ - مفهوم الوحدةانية عند المعتزلة : أما مفهوم الوحدةانية عند المعتزلة فيقول فيه أبو علي الجبائي^١ : ان القديم يوصف بأنه واحد على وجوه ثلاثة : أحدها بمعنى انه لا يتجزأ ولا يتبعض ، وهذا هو المراد بقولنا في الجوهر انه واحد ، وهذا الوجه ليس بمدح له لمشاركة سائر الاشياء له فيه . والثاني : انه بمعنى انه منفرد بالقدم لا ثاني فيه ، والثالث : انه منفرد بسائر ما يستحق من الصفات النفسية من كونه قادرا لنفسه وعالما لنفسه ، وحيا لنفسه قال : وعلى هذين الوجهين يمدح بوصفنا له بأنه واحد لا اختصاصه بذلك دون غيره .

وجمل (شيخهم) ابو هاشم القسمين الآخرين قسما واحدا ، وبين ان وصفنا له بأنه واحد يجرى على وجهين : أحدهما بمعنى أنه لا يتجزأ ، والثاني بمعنى انه يختص بصفات لا يشاركه فيها غيره .^٢

وقد تابع القاضي عبد الجبار^٣ ابا هاشم في بيان معنى الوحدةانية

على هذا النحو فقال في شرح الأصول الخمسة :

اعلم ان الواحد فقط قد يستعمل في الشيء ويراد به انه لا يتجزأ ولا يتبعض على مثل ما نقوله في الجزء المنفرد انه جزء واحد ، وفي جزء من السواد والبياض انه واحد . وقد يستعمل ويراد به انه يختص بصفة لا يشاركه فيها غيره كما يقال فلان واحد في زمانه . وغرضنا اذا وصفنا الله سبحانه وتعالى انه واحد انما هو القسم الثاني ، لأن مقصودنا مدح الله تعالى

-
- (١) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي : من أئمة المعتزلة ، ورئيس علماء الكلام في عصره ، واليه انت الطائفة الجبائية . له مقالات وآراء انفراد بها . مات سنة ٣٠٣ هـ / وفيات الاعيان : ج ٤ ص ٢٦٧
 - (٢) المغني في أبواب التوحيد : ج ٤ ص ٢٤١ .
 - (٣) هو عبد الجبار بن احمد بن عبد الجبار الهمداني ، قاضي اصولي ، كان شيخ المعتزلة في عصره ولي القضاء بالري ومات فيها سنة ٤١٥ هـ / تاريخ بغداد : ج ١١ ص ١١٣ .

بذلك ، ولا مدح في ان لا يتجزأ ولا يتبعض . وان كان كذلك لأن غيره
يشاركه فيه .

أما نفي التركيب كمعنى من معاني الوجدانية في كلام المعتزلة هنا
وفيها سيأتي من كلام الأشاعرة ، فقد مر بنا ان هذا المعنى لم يرد في معاني
الوجدانية لا لغة ولا شرعا ، ولهذا لا يقبل اطلاقه على الله اذا كان
أصحابه ينون عليه نفي ما هو ثابت لله تعالى من الوجه واليد وغيرهما من
الصفات الخبرية أو نفي ما هو ثابت له من العلم والقدرة والارادة الى غير ذلك
من الصفات العقلية . أما اذا اريد به التركيب من الاجزاء والكميات المنقسمة ،
فنفي هذا المعنى عن الله تعالى صحيح ، وسوف يأتي تفصيل القول في
هذا اللفظ وغيره من الألفاظ المجمة ومدى صحة اطلاقه على الله تعالى .
وفيها يتعلق بتفسير الوجدانية عند المعتزلة بمعنى انه منفرد بسائر ما يستحق
من الصفات النفسية ككونه قادرا لنفسه وعالما لنفسه . . . الخ فان هذا المعنى
لا يقبل لما يترتب عليه من نفي قيام الصفات القديمة بذاته تعالى والاقتصار
على اثبات الذات واعتبار الصفات عين الذات أو نسبا اضافية لها كما هو
مذهب المعتزلة .

أما نفي النظر في القدم فهو معنى صحيح للوجدانية وسوف يتكرر
على السنة المتكلمين فيما بعد اتباعا للنصوص الشرعية في ذلك .

ب . أما مفهوم الوجدانية عند الأشاعرة : فنلاحظ انهم لا يتفقون

على ذكر معانيها قبل ادلة اثباتها ، فمنهم من أخذ في سرد الأدلة مباشرة
وكانه وجد ان معنى الوجدانية من الوضوح والبداهة بحيث لا يحتاج الى شرح
وتحليل ومن هو لا : صاحب المواقف وصاحب المقاصد ، وصاحب العقائد
النسفية .

لكن هناك من الأشاعرة من ذكر معاني الوحدةانية قبل الاستدلال على ثبوتها لله تعالى . وقد اتفقوا في ذكر هذه المعاني واختلفوا في البعض الآخر .

فإمام الحرمين^١ يذكر للواحد معان ثلاثة يرى أنها ثابتة فسيحق الله تعالى ، ولا يتم اعتقاد المسلم دون اثباتها جميعاً له سبحانه وتعالى وهذه المعاني الثلاثة هي :

أولاً : نفي التركيب .

ثانياً : نفي النظم .

ثالثاً : الآ ملجأ للعبد الآ اليه ولا ملان له الآ به . فإذا اطلقت كلمة الواحد فإنما يراد بها أحد هذه المعاني الثلاثة .

يقول إمام الحرمين : إذا سئلنا عن الواحد قلنا للسائل : هذه الصفة التي صدرت منك مترددة بين معان : فقد يطلق الواحد ويراد به الشيء الذي لا ينقسم وجوده ، وقد يطلق ويراد به نفي النظائر والأشكال عن الموصوف بالاتحاد ، فيقال : فلان واحد عصره ، والمراد بذلك ، انفراده بصفات لا يشارك فيها ، وقد يطلق الواحد ويراد أنه لا ملجأ ولا ملان بسواه .

(١) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني ، أبو المعالي ، الملقب بإمام الحرمين ، لأنه جاور في مكة المكرمة والمدينة المنورة أربع سنين يدرس ويفتي ، أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي ، بنو له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية في بغداد ، من مصنفاة : العقيدة النظامية ، والارشاد في أصول الدين ، ومغيث الخلق في الأصول ، توفي سنة ٤٧٨ هـ / وفيات الأعيان لابن خلكان :

وهذه المعاني الثلاثة متحققة في صفة الاله ، فهو المتحد في ذاته
والمقدس عن الانقسام والتجزؤ ، وهو الواحد على انه لا يشبه شيئا ولا يشبهه
شيء ، وهو الواحد على انه الملجأ في دفع الضر والبلوى ولا ملجأ سواه ،
ولا ملاذ في انتفاء النفع وروم دفع الضرر الا اياه ، ولا يستقيم اعتقاد
الوحدانية لمن حرم ركنا من هذه الركان الثلاثة "١" . . .

وظاهر ان نفي النظير من المعاني اللغوية لكلمة الواحد كما أسلفنا
وانه ايضا من المعاني الشرعية التي جاء الشرع بإثباتها لله تعالى ، وأما
المعنى الثالث وهو الآ ملجأ للعبد الآ اليه ولا ملاذ الا به ، فلم تستعمل
كلمة الواحد في الدلالة عليه لغة وان كان معنى شرعيا معتبرا ، وعلى كل فبين
هذا المعنى الثالث والمعنى الثاني تلازم ، فاذا لم يكن لله تعالى نظير
في ذاته وصفاته لزم من ذلك انفراده بكونه الملجأ والملاذ لعباده ، أى انفراده
بالهوية والالوهية ، فهو وحده خالق العباد ومعبودهم ، وربما كان هذا
التلازم هو الذي جعل امام الحرمين يذكر هذا المعنى الثالث في معاني الواحد
مع عدم استعماله لغة كما أسلفنا .

أما الفزالي "٢" : فانه يقتصر في ذكر معاني الوحدانية على
المعنيين الاولين عند امام الحرمين وهما : نفي الكمية عنه تعالى وكذلك

-
- (١) الشامل في اصول الدين للجويني : ص ٣٤٧ .
(٢) محمد بن محمد الفزالي الطوسي ، ابو حامد ، حجة الاسلام ،
فيلسوف متصوف ، له نحو مئتي مصنف ، ولد بخراسان سنة
٤٥٠ هـ ، ورحل الى الشام والحجاز ومصر وغيرها ، نسبت الى صناعة
الغزل ، أو الى غزلة من قرى طوس ، مات سنة ٥٠٦ هـ /
الاعلام : ج ٧ ص ٢٤٧ .

نفي التركيب من الاجزاء والمقادير . يقول الفزالي : الواحد قد يطلق ويراد به أنه لا يقبل القسمة أى لا كمية له ولا جزء ولا مقدار والبارى تعالى واحد بمعنى سلب الكمية المصححة عنه ، فانه غير قابل للانقسام ، ان الانقسام لما له كمية ، والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتصغير ومالا كمية له لا يتصور انقسامه . وقد يطلق ويراد انه لا نظير له في رتبته كما تقول : الشمس واحدة ، والبارى تعالى ايضا بهذا المعنى واحد فانه لا ند له^(١) ويورد الشهرستاني^(٢) للواحد معان ثلاثة :

أولا : نفي التركيب .

ثانيا : نفي الشبيه والتظير ، وقد تقدم ذكر هذين المعنيين عند امام

الحرمين والفزالي .

والثالث : نفي الشريك في الفعل .

يقول الشهرستاني : قال أصحابنا : الواحد هو الشيء الذى لا يصح

انقسامه ، ان لا تقبل ذاته القسمة بوجه ، ولا تقبل الشركة بوجه ، فالبارى تعالى

واحد في ذاته لا قسم له ، وواحد في صفاته لا شبيه له ، وواحد في أفعاله

لا شريك له .^(٣)

(١) الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٣٩ .

(٢) محمد بن عبد الكريم بن احمد ابو الفتح الشهرستاني من فلاسفة

الاسلام كان اماما في علم الكلام واديان الامم ومذاهب الفلاسفة ، من

كتبه : الملل والنحل ونهاية الاقدام في علم الكلام توفي عام

٥٤٨ هـ / الاعلام ١ ج ٢ ص ١٩٠ .

(٣) نهاية الاقدام في علم الكلام : ص ٩٠ .

وربما يبدو للنظرة المتعجلة ان أحد المعنيين الثاني والثالث يفتسي
عن الآخر ، والواقع ان نفي النظر والشبه يراد سواء كان شاركا في الفعل
أو غير مشارك ، وان المعنى الثالث وهو نفي الشريك يراد سواء كان هذا
الشريك مائلا أو غير مائل .

وجماع القول عند هؤلاء العلماء ان الله يوصف بالوحدانية ويراد
بها انه لا تركيب فيه تركيبا يوصى الى الانقسام والتجزئة وانه لا نظير له في ذات
وصفاته ولا شريك له في أفعاله ، وانه بذلك هو المنفرد بكونه الملجأ والملاذ
للإنسان .

٤٤ نقد ابن تيمية للمتكلمين وبيان معنى التوحيد عنده

ومع ان معاني التوحيد السابقة عند المتكلمين تتضمن بعض ما جاء به الرسل كما يقول شيخ الاسلام ابن تيمية "١" الا أنه يتوجه بالنقد الى المتكلمين في اقتصارهم في بيان التوحيد على تلك المعاني ، وفي اقتصارهم كذلك على اثباتها ، ذلك ان التوحيد الذي جاء الشرع به ، لا يقتصر على مجرد الاعتقاد بتلك المعاني والقول بها ، بل لابد في حقيقة التوحيد - بالاضافة الى هذا الجانب النظري - من التوحيد العملي وهو التوجه الى الله سبحانه وتعالى وحده ، بالعبادة واخلاص الدين له ، فلولم يتحقق هذا المعنى في العبد فانه لا يكون موحدًا ، حتى ولو اعتقد وحدانية الله تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله ، فالمشركون كانوا يعتقدون وحدانية الله في أفعاله ، ولم ينفعهم هذا الاعتقاد بل كانوا معه مشركين ، نظرًا لما كانوا يعبدونه من دون الله ، ولهذا جاء القرآن ليدعوهم الى التوحيد الخالص . وهو عبادة الله وحده فلا بد من التوحيد في ارادة العبادة لله ، الى جانب توحيد اعتقادًا وقولًا .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : ان التوحيد الذي أنزل الله به كتبه وارسل به رسله ، وهو المذكور في الكتاب والسنة ، وهو المعلوم

(١) هو احمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني الدمشقي أبو العباس :
الامام شيخ الاسلام نشأ في دمشق ورحل الى مصر وسجن فيها مدة ،
علم خلالها أهل السجن اصول الدين ، وسجن في دمشق عدة مرات
صنف كثيرًا من كتبه في السجن ثم منع من ذلك ، كان كثير البحث في
فنون الحكمة ، داعية اصلاح في الدين آية في التفسير والاصول
مات في السجن بقلعة دمشق سنة ٧٢٨ هـ / دائرة المعارف
الاسلامية : ج ١ ص ١٠٩ .

بالاضطرار من دين الاسلام ، ليس هو هذه الامور التي ذكرها هؤلاء المتكلمون وان كان فيها ما هو داخل في التوحيد الذي جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، فهم مع زعمهم انهم الموحدون ليس توحيدهم التوحيد الذي ذكر الله ورسوله ، بل التوحيد الذي يدعون الاختصاص به باطل في الشرع والمقيل واللغة ، وذلك ان توحيد الرسل والمؤمنين هو عبادة الله وحده ، فحسن عبد الله وحده لم يشرك به شيئا ، فقد وحده ، ومن عبد من دونه شيئا من الاشياء فهو مشرك به ، ليس بموحد مخلص له الدين ، وان كان مع ذلك قائلا بهذه المقالات التي زعموا انها التوحيد ، حتى لو أقر بأن الله وحده خالق كل شيء ، وهو التوحيد في الأفعال الذي يزعم هؤلاء المتكلمون انه يقر انه لا اله الا هو ، ويشتون بما توهموه من دليل التمانع وغيره لكان مشركا ، وهذا حال مشركي العرب الذين بعث الرسول صلى الله عليه وسلم اليهم ابتداء ، وانزل القرآن ببيان شركهم ودعاهم الى توحيد الله واخلاص الدين له .

والتوحيد الذي جاء به الرسل يتناول التوحيد في العلم (الاعتقاد) والقول (الوصف) ، وهو وصفه سبحانه بما يوجب انه في نفسه أحد صمد ، لا يتبعض ويتفرق ويكون شيئين ، وهو واحد متصف بصفات تختص به ، ليس له فيها شبه ولا كفو .

والتوحيد في الارادة والعمل وهو عبادة وحده لا شريك له ، وقد أنزل الله تعالى ذلك في : ﴿ قل يا ايها الكافرون * و * قل هو الله أحد * ١ ﴾

ويأخذ شيخ الاسلام ابن تيمية على الفلاسفة والمتكلمين وصفهم لله في

وحدانيته بأنه الواحد من كل وجه مبرزاً ما يتضمنه هذا التصور من نفسي
الصفات ونفي ادراكه بالحس ونفي تميزه بوجوده الخاص به التميز عموماً
سواء... الخ . فاللغة لم تستعمل كلمة الواحد دلالة على شي* لا صفة
له ولا حد ولا مقدار ولا يتميز فيه شي* عن شي* ولا يدرك بالحس ، كما
يستعمله في ذلك الفلاسفة والمتكلمون القائلون بالجوهر الفرد ، والعقل يحكم
بأن كل موجود واحد لا بد وان تكون له حقيقة الذاتية التي تقوم بها خصائصه
وصفاته والتي يتميز بها عما سواه ، والشرع كذلك لم يستعمل الواحد وصفاله
تعالى للدلالة على سلب الصفات عنه أو نفي الرومية والحد والمقدار ، فتصور
الفلاسفة ومن يأخذ برأيهم من المتكلمين لواحدانية الله تعالى تصور يستلزم
نفي ما هو ثابت له من صفاته وامكان رويته ، ولهذا فان ابن تيمية يبطله لغة
وعقلاً وشرعاً بقوله في ذلك : وأما بطلان تعريف الواحد عند المتكلمين فسي
اللغة ، فان أهل اللغة مطبقون على ان معنى الواحد في اللغة ليس هو
الذي لا يتميز جانب منه عن جانب ، ولا يرى منه شي* دون شي* ، ان القرآن
ونحوه من الكلام العربي متطابق على ما هو معلوم بالاضطرار في لغة العرب
وسائر اللغات انهم يصفون كثيراً من المخلوقات بأنه واحد ويكون ذلك جسماً ،
ان المخلوقات اما اجسام واما اعراض عند من يجعلها غيرها وزائدة عليها .

وان كان أهل اللغة متفقين على تسمية الجسم الواحد واحداً ، امتنع ان يكون
في اللغة معنى الواحد الذي لا ينقسم اذا اريد بذلك انه ليس بجسم وانـه
لا يشار الى شي* منه دون شي* ، بل لا يوجد في اللغة اسم واحد يـدل
الآ على ذي صفة ومقدار ، لقوله تعالى : ■ الذي خلقكم من نفس واحدة

وقال : ■ ذرني ومن خلقت وحيدا * "١" فلو كان لفظ الأحـد لا يقع على جسم اصلا لكان التقدير : ولم يكن مالميس بجسم كفوا أحد ■ وهذا عنده ليس الا الجوهر الفرد عند من يقول به فيكون المعنى : لم يكن الجوهر الفرد كفوا له ■ وأما سائر الموجودات فلم ينف مكافأتها له ، ولا أشرك بربي مالميس بجسم ، ولن يجيزني من الله مالميس بجسم . ومعلوم ان عامة ما يعلم من القائمة بأنفسها هي أجسام كالأجسام بني آدم وغيرهم ، ومعلوم ان الله تعالى لم ينه عن ان يشرك به مالميس بجسم فقط ، بل نهيه عن أن يشرك به الاجسام ايضا ، لا سيما وعامة ما اشرك به من الأوثان والشص والقمر والنجوم انما هي اجسام .

وأما في العقل : فهذا الواحد الذي وصفوه يقول لهم فيه أكثر العقلاء واهل الفطرة السليمة : انه أمر لا يعقل ولا له وجود في الخارج ، وانما هو أمر مقدر في الذهن ليس في الخارج شي * موجود لا يكون له صفات ، ولا قدر ولا يتميز منه شي * عن شي * بحيث يمكن ان لا يرى ولا يدرك ولا يحاط به وان سماه المسي جسا .

وايضا فان التوحيد اثبات لشي * هو واحد ، فلا بد ان يكون له في نفسه حقيقة ثبوتية يختص بها ويتميز بها عما سواه حتى يضح انه ليس كمثل شي *) في تلك الأمور الثبوتية ، فنفي المثل والشريك يقتضي ما هو على حقيقة يستحق ان يكون بها واحدا ، ولهذا فسر ابن كلاب وغيره الواحد / المنفرد عن غيره المبين له . وهذا المعنى داخل في معنى الواحد في الشرع وان لم يكن اياه .

وأما الشرع : فنقول : مقصود المسلمين ان الاسماء المذكورة في القرآن والسنة ، وكلام المؤمنين المتفق عليه بمدح أو ذم تعرف مسميات تلك الاسماء حتى يعطوها حقها ، ومن المعلوم بالاضطرار ان اسم الواحد في كلام الله لم يقصد به سلب الصفات وسلب ادراكه بالحواس ، ولا نفي الحد والقدر ونحو ذلك من المعاني التي ابتدع نفيها الجهمية واتباعهم ، ولا يوجد نفيها في كتاب ولا سنة ولا عن صاحب ولا ائمة المسلمين . " ١ "

الفصل الثالث

أنواع التوحيد

١ - أنواع التوحيد عند المتكلمين :

لقد ذكر المتكلمون للتوحيد معان ثلاثة وهي : ان الله واحد في ذاته لا قسم له وواحد في صفاته لا شبه له ، وواحد في أفعاله لا شريك له ^(١) ، ثم فسروا المقصود بهذه المعاني الثلاثة ، فالرازي ذكر أنها قول أصحابه ، ثم بين بأن الله تعالى واحد في ذاته لأنه لو كانت هذه الذات المشار إليها حاصلة فيما سواه لكان في نفسه سبحانه مركبا فيسمى ذلك التامكان والافتقار وذلك محال ، وإذا لم تكن كذلك فقد ثبت أنه واحد في ذاته ، وأما ان الله واحد في صفاته فلأن هذه الصفات متميزة عن صفات غيره ، وذلك لأن صفات غيره فانية وحاصلة لصاحبها من غيره ومختصة بزمان لانها حادثة وهي لذلك متناهية بينما صفات الرب سبحانه غير فانية وحاصلة له سبحانه من ذاته وغير مختصة بزمان ولا تتناهى وهي لذلك ليست حادثة ولا يمكن ادراك كنه هذه الصفات لتعذر كنه ذاته سبحانه ، وأما أنه واحد في أفعاله لا شريك له فلأن ما في الوجود اما واجب واما ممكن ، فالواجب هو سبحانه والممكن ما سواه ولا يكون وجوده الا بايجاد الواجب له وما سوى الواجب اذن ممكن الممكنات فهو ملك له وحده خاضع لفعله وقهره وحده لا شريك له .

يقول الرازي : قال أصحابنا : انه سبحانه واحد في ذاته لا قسم له ، وواحد في صفاته لا شبه له ، وواحد في أفعاله لا شريك له ، اما انه

(١) انظر تفسير الرازي : ج ٤ ص ١٧٢ ، نقض تأسيس الجهمية :

واحد في ذاته فلأن تلك الذات المخصوصة التي هي المشار اليها بقولنا
هو الحق سبحانه وتعالى ، اما ان تكون حاصلة في شخص آخر سواء
أولا تكون ، فان كان الأول كان امتياز ذاته المعينة عن المعنى الآخر ،
لا بد وان يكون بقيد زائد . فيكون هو بنفسه مركبا بما به الاشتراك وما به
الامتياز . فيكون مكنيا معلولا مفتقرا وذلك محال ، وان لم يكن فقد ثبت أنه
سبحانه واحد في ذاته لا قسم له .

واما انه واحد في صفاته فلأن موصوفيته سبحانه بصفات متميزة عن
موصوفية غيره بصفاته من وجوه :

أحدها : ان كل ماعداه فان ، لأن حصول صفاته له لا تكون من نفسه
بل من غيره وهو سبحانه يستحق حصول صفاته لنفسه لا لغيره
وثانيها : ان صفات غيره مختصة بزمان دون زمان لانها حادثة .
وصفات الحق ليست كذلك .

وثالثها : ان صفات الحق ليست متناهية بحسب المتعلقات فان علمه
متعلق بجميع المعلومات . وقدرته متعلقة بجميع المقدورات ،
بل له في كل واحد من المعلومات الغير متناهية معلومات
غير متناهية ، لأنه يعلم في ذلك الجوهر الفرد أنه كيف
كان ويكون حاله بحسب كل واحد من الاحياز المتناهية
وبحسب كل واحد من الصفات المتناهية فهو سبحانه واحد
في صفاته من هذه الجهة .

ورابعها : انه سبحانه ليست موصوفية ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها
حالة في ذاته وكون ذاته محلا لها ، ولا ايضا بحسب كون
ذاته مستكملة بها لأننا بينا ان الذات كالبدء لتلك

الصفات فلو كانت الذات مستكملة بالصفات لكان المبدأ ناقصا
لذاته مستكملا بالممكن لذاته وهو محال ، بل ذاته مستكملة
لذاته ، ومن لوازم ذلك الاستكمال الذاتي تحقق صفات
الكمال معه إلا أن التقسيم يعمود في نفس الاستكمال
فينتهي الى حيث تقصر العبارة عن الوفاء به .

وخامسها : انه لا خبر عند العقول عن كنه صفاته كما لا خبر عنها عن كنه
ذاته . وذلك لأننا لا نعرف من علمه الا انه الأمر الذي
لأجله ظهر الاحكام والاتقان في عالم المخلوقات ، فالمعلوم
من علمه أنه أمر ما لا ندري انه ماهو ولكن نعلم منه انه يلزمه
هذا الأثر المحسوس . وكذلك القول في كونه قادرا وحيا ،
فسبحان من رده بنور عزته أنوار العقول والافهام .

وأما انه سبحانه واحد في افعاله : فالأمر ظاهر لان الموجود اما
واجب واما ممكن فالواجب هو هو والممكن ماعداه . وكل ما كان ممكنا فانه
يجوز ان لا يوجد مالم يتصل بالواجب ، ولا يختلف هذا الحكم باختلاف
أقسام الممكنات سواء كان ملكا أو كان فعلا للعباد أو كان غير ذلك ، فثبت أن
كل ماعداه فهو ملكه وملكه تحت تصرفه وقدرته وقهره واستيلائه .^(١)

ونذهب مذهب الرازي في تقسيمه للوحدانية الى وحدانية الذات
والصفات والافعال . صاحب تحقيق المقام ، وفسر معنى وحدانية الله تعالى
في الذات بنفي التركيب والاجزاء ونفي المشابهة فبي الذات ، ومعنى
وحدانية الله تعالى في الصفات نفي تعدد الصفة الواحدة ، وان ليس

(١) تفسير الرازي : ج ٤ ص ١٧٢ - ١٧٣ .

لاحد صفة تشبه هذه الصفات ومعنى انه تعالى واحد في أفعاله ، نفسي
الايجاد والخلق من سواء لأن كل ما في الكون من صنعه سبحانه ، يقول صاحب
تحقيق المقام :

ومعنى كونه تعالى واحدا في ذاته . ان ذاته تعالى ليست مركبة
من اجزاء والتركيب يسمى كما متصلا ومعنى انه ليس ذات في الوجود ولا في
الامكان تشبه ذاته تعالى ، وهذه المشابهة المستحيلة تسمى كما منفصلا ،
فالوحدانية في الذات نفت الكثر المتصل بالذات والمنصف فيها .

ومعنى وحدته تعالى في الصفات : انه ليس له تعالى صفتان متفقتان
في الاسم والمعنى كقدرتين وعلمين وارادتين . فليست له تعالى الآ قدرة واحدة ،
وارادة واحدة ، وعلم واحد . وهذا اعنى التعدد في الصفات يسمى كما متصلا
في الصفات . ومعنى انه ليس لاحد صفة تشبه صفة من صفاته تعالى . وهذا
اعنى كون الاحد صفة . . الخ يسمى كما منفصلا كما في الصفات ، فالوحدانية
في الصفات نفت الكم المتصل والمنفصل فيها . ومعنى وحدته تعالى فسي
الافعال ، انه ليس لاحد من المخلوقات فعل ، لأنه تعالى الخالق
لأفعال المخلوقات من الأنبياء والملائكة وغيرهما .^(١)

وجملة القول ان انواع التوحيد عند المتكلمين ثلاثة . وحدانية
الذات . ووحدانية الصفات . ووحدانية الأفعال . الا انهم قد اقتصروا في
البيان والتفصيل على وحدانية الله تعالى في الفعل . واقاموا البراهين والحجج
المختلفة لاثبات ذلك وهو المعروف بدليل التمانع ، حتى ان هذه الأنواع
الثلاثة لانجد لها ذكرا في كثير من كتبهم .

(١) حاشية البيجورى السمة بتحقيق المقام على كفاية العوام في علم
الكلام لمحمد القضاي : ص ٤١ ، ٤٢ ، وانظر حاشية
الدسوقي على ام البراهين لمحمد السنوسي : ص ٨٩ ، ٩٠ .

يؤخذ هذا بما ذكرناه هنا عن الرازي كما يؤخذ مما سبق أن
ذكرناه عن غيره من المتكلمين في الفصل السابق عند ذكرنا لمعاني الوحدانية .
ومع ذكر المتكلمين لهذه الأنواع الآتية انهم قد اقتصروا في جانب الاثبات على
وحدانية الله تعالى في افعاله . بدليل التمايز كما سيتبين لنا ذلك
في الفصل التالي ، ولم يتناول اثباتهم وحدانية الالهية . بمنى
استحقاق الله وحده للعبادة وقد بالغ صاحب فرقان القرآن بأن جعل القائل
بتوحيد الربوبية قائلاً بتوحيد الالهية يقول في ذلك :

واذا بان بأنه لا خالق سواه ، ثبت قطعا انه لا يستحق العبادة
غيره ، فان توحيد الربوبية وتوحيد الالهية اى استحقاق العبادة متلازمان
عرفا وشرعا ، فالقول باحدهما قول بالآخر ، والاشراك في احدهما اشراك
في الآخر ، فمن اعتقد انه لا رب ولا خالق الا الله ، لم ير مستحقا للعبادة
الا هو ، ومن اعتقد انه لا يستحق العبادة غيره كان ذلك بناءً منه على انه لا رب
الا هو ومن اشرك مع الله غيره في العبادة كان لا محالة قائلاً بربوبية هذا
الغير " ١ "

ونحن نقول : ان ما ذهب اليه صاحب الفرقان فيه صواب وخطأ ،
فالصواب ان المعتقد بتوحيد الالهية معتقد بتوحيد الربوبية ، والخطأ
في قوله ان المعتقد انه لا رب ولا خالق الا الله لم ير مستحقا للعبادة الا
هو وذلك واضح كل الوضوح من حال العرب في الجاهلية ، الذين اعتبرهم
القرآن كفارا . مع اعتقادهم انه لا رب ولا خالق الا الله ، فهذا الاعتقاد

لم يدفعهم الى عبادة الله وحده لا شريك له ، واستنكروا أشد الاستنكار
ان يكون الاله المعبود واحدا ، مع علمهم واعتقادهم بأن الله رب كل شيء*
وخالق كل شيء* ، فكيف يصح هذا الافتراض والقرآن يثبت عكس ذلك ■

٢ - تعقيب ابن تيمية على انواع التوحيد عند المتكلمين :

ولقد ذكر شيخ الاسلام ابن تيمية ما اشتهر عند المتكلمين من
انواع التوحيد الثلاثة السابقة وبين ان توحيد الله تعالى في افعاله هو الذي
اشتهر عندهم ، وأقاموا الأدلة العقلية على ثبوته لله تعالى واعتبروه غاية التوحيد
مغفلين توحيد الله في الوهية مع ان اقرار المشركين بأن الله تعالى خالق
هذا الكون وما فيه لم يجعلهم في عداد المؤمنين ، وأمر الله تعالى بقتالهم ،
مع اقرارهم بربوبيته سبحانه ، وذلك لعدم توحيدهم الله بالالوهية واختصاصهم
اياه بالعبادة .

يقول ابن تيمية في ذلك ■ ان عامة المتكلمين الذين يقررون التوحيد
في كتب الكلام والنظر : غايتهم ان يجعلوا التوحيد ثلاثة انواع : فيقولون :
هو واحد في ذاته لا قسم له ، وواحد في صفاته لا شبه له ، وواحد فسي
افعاله لا شريك له .

وأشهر الأنواع الثلاثة عندهم هو الثالث ، وهو توحيد الافعال ،
وهو ان خالق العالم واحد وهم يحتجون على ذلك بما يذكرونه من دلالة
التمايز وغيرها ، ويظنون ان هذا هو التوحيد المطلوب ، وان هذا هو
معنى قولنا لا اله الا الله ، حتى انهم يجعلون معنى الالهية القدرة على
الاختراع .

ومعلوم أن المشركين الذين بعث اليهم محمد صلى الله عليه وسلم

أولا : لم يكونوا يخالفونه في هذا ، بل كانوا يقرون بأن الله خالق كل شيء ، حتى أنهم كانوا يقرون بالقدر أيضا ، وهم مع هذا مشركون ، كما ثبت بالكتاب والسنة والاجماع ، وكما علم بالا ضطرار من دين الاسلام ويقول أيضا : ان المشركين اذا اقرؤا بذلك كله (يعني ما ذكره المتكلمون من أنواع التوحيد) لم يخرجوا من الشرك الذي وصفهم فيه القرآن ، وقاطبهم عليه الرسول صلى الله عليه وسلم ، بل لابد ان يعترفوا انه لا اله الا الله " (١) ...

وقد انتقد ابن تيمية كذلك تركيز المتكلمين على توحيد الله في صفاته لا لأنه يوجد من يشبه الله في ذاته وصفاته ، بل لأنه لم يوجد في جميع الأمم من يعتقد بوجود نداء لله ومشابه له في ذاته وصفاته سواء شاركه في الخلق أو لم يشاركه . وبلغت ابن تيمية نظرا الى خطأ من ظنوا ان في اثبات الصفات لله تعالى تنقيصا لوحديته ، ويهين لنا كذلك ان فرارهم من التشبيه عن طريق اثبات الصفات لا ينافي التوحيد ولا يقتضي التشبيه كما لم يقتض التشبيه اثبات الذات لله تعالى ، يقول ابن تيمية : وقولهم : لا شبه في صفاته فانه ليس في الامم من اثبت قدما سائلا له في ذاته سواء قال انه يشاركه ، أو قال انه لا فعل له ، بل من شبه به شيئا من مخلوقاته فانما يشبهه في بعض الأمور ، وقد علم بالعقل امتناع أن يكون له مثل في المخلوقات يشاركه فيما يجب أو يجوز أو يمتنع عليه فان ذلك يستلزم الجمع بين النقيضين ...

ثم ان الجهمية من المعتزلة وغيرهم ادرجوا نفي الصفات في مسمى التوحيد ، فصار من قال : ان لله علما وقدره ، أو أنه يرى في الآخرة ،

أو أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق يقولون : أنه مشبه ليس بموحد .
وزاد عليهم غلاة الفلاسفة والقرامطة فنفوا أسماء الحسنی ، وقالوا : من
قال الله عليهم قدير ، عزيز حكيم ، فهو مشبه ليس بموحد . وزاد عليهم
غلاة الغلاة وقالوا : لا يوصف بالنفي ولا الاثبات لأن في كل منهما تشبيها
له ، وهو لا . كلهم وقعوا من جنس التشبيه فيما هو شر ما فروا منه .
فانهم شبهوه بالمتنعات ، والمعدونات ، والجمادات ، فرارا من
تشبيههم له بالأحياء كما يزعمون .

ومعلوم أن هذه الصفات الثابتة لله تعالى لا تثبت له على حد ما يشئت
لمخلوق أصلا وهو سبحانه وتعالى * ليس كمثله شيء * لا في ذاته ، ولا في
صفاته ، ولا في أفعاله ، فلا فرق بين اثبات الذات واثبات الصفات ، فإذا
لم يكن في اثبات الذات اثبات مماثلة للذوات : لم يكن في اثبات الصفات
اثبات مماثلة له في ذلك ، فصار هو لا الجسمية المعطلة يجعلون هذا
توحيداً ، ويجعلون مقابل ذلك التشبيه ويسمون أنفسهم الموحدين . " ١ "

ومع أن شيخ الإسلام ابن تيمية ينفي عن الله التركيب والتبويض .
الأنه يلفت نظرنا إلى ما في هذا اللفظ من أجمال وإلى ما يضمنه القائلون
به ويجعلون من لوازمه من المعاني الباطلة . كنفى علوه تعالى ومباينته لخلقه .
إلى غير ذلك مما يظنونه مناقضا لوحداية الله تعالى ، بينما هو ثابت لله
شرعا ، ولا ينبغي أن يورد في التركيب عنه تعالى إلى نفي ما هو ثابت
له من الصفات والأفعال يقول ابن تيمية : وقولهم هو واحد لا قسم له في
ذاته ، أولا جزء له . أولا بعض له . لفظ مجمل ، فإن الله سبحانه أحد
صمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد .

فيمتنع عليه أن يتفرق أو يتجزأ ، أو يكون قد ركب من أجزاء ، لكنهم يدرجون في هذا اللفظ نفي علوه سبحانه على عرشه ومباينته لخلقه وامتيازه عنهم ، ونحو ذلك من المعاني المستلزمة لنفيه وتعطيله ، ويجعلون ذلك من التوحيد . فقد تبين أن ما يسمونه توحيداً : فيه ما هو حق وفيه ما هو باطل .^١

٣ - أنواع التوحيد عند السلف :

ذهب السلف إلى أن التوحيد نوعان : أحدهما يتعلق بالمعرفة والاثبات . والثاني يتعلق بالقصد والارادة .

والمقصود بالنوع الأول ، هو اثبات صفات الله تعالى التي وصف بها نفسه والتي وصفها به رسوله صلى الله عليه وسلم من غير تكيف ولا تمثيل ولا تعطيل ، والمقصود بالثاني هو اثبات الألوهية والربوبية له سبحانه وإفراده بالمعبادة والتوجه .

ومنهم من جعل النوع الأول متضمناً لتوحيد الربوبية ، والنوع الثاني خاصاً بتوحيد الألوهية .

يقول ابن القيم^٢ : التوحيد نوعان : نوع في العلم والاعتقاد ونوع في الإرادة والقصد .

ويسمى الأول : التوحيد العلمي . والثاني : التوحيد القصدى

(١) مجموعة الفتاوى : ج ١ ص ١٠٠ ، وانظر موافقة صحيح المنقول لصريح

المعقول : ج ١ ص ١٣٤ ، ١٣٥ .

(٢) هو محمد بن أبي بكر بن أيرب الزرعي الدمشقي ، الشهير بابن القيم ، من أركان الإصلاح الإسلامي ، واحد كبار العلماء ، تلميذ لشيخ الإسلام ابن تيمية حتى كان لا يخرج عن شيء من أقواله وهو الذي هذب كتبه ونشر علمه ، وسجن معه في قلعة دمشق وأهين وعذب بسببه مات سنة

٧٥١ هـ / الأعلام : ج ٦ ص ٢٨٠ .

الارادى . لتعلق الأول بالاخبار والمعرفة ، والثاني بالقصد والارادة ،
وهذا الثاني أيضا نوعان : توحيد في الربوبية ، وتوحيد في الالهية ، فهذه
ثلاثة أنواع .^(١)

وليت ابن القيم رحمه الله جمل توحيد الربوبية من النوع الاول لعافيه
من الاعتقاد بأنه لا خالق ولا رب للوجود الا الله ، وهذا هو ماذهب اليه
صاحب كتاب فتح المجيد كما سنرى فيما بعد .

ويقول ابن القيم ايضا في كتاب اجتماع الجيوش الاسلامية عن نوعي
التوحيد العلمي والارادى : وملاك السمادة والفوز والنجاة بتحقيق التوحيد بين
اللذين عليهما مدار كتاب الله تعالى .

وبتحقيقهما يثبت الله سبحانه وتعالى رسله ، واليهما دعت الرسل
صلوات الله وسلامه عليهم ، من أولهم الى آخرهم .

أحدهما : التوحيد العلمي الخبرى الاعتقادى المتضمن اثبات
صفات الكمال لله تعالى وتنزيهه فيها عن التشبيه والتمثيل وصفات النقص .
والتوحيد الثانى : عبادته وحده لا شريك له وتجريد محبته ، والاخلاص له
وخوفه ورجاؤه والتوكل عليه والرضا به ربا والهيا ووليا ، وان لا يجعل له عدلا في
شيء من الاشياء . وقد جمع الله سبحانه وتعالى هذين النوعين من التوحيد
في سورتي الاخلاص وسورة (قل يا ايها الكافرون) .

فالأولى متضمنة للتوحيد العلمي الخبرى . والثانية متضمنة للتوحيد

العلمي الارادى .

فسورة الاخلاص فيها بيان مايجب لله تعالى من صفات الكمال ،

وبيان ما يجب تنزيهه من النقائص والامثال ، وسورة [قل يا ايها الكافرون] فيها ايجاب عبادته وحده لا شريك له . والتبرى من عبادة كل ماسواه . ولا يتم احد التوحيدين الا بالآخر . ولهذا كان النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ بهاتين السورتين في سنن الفجر والمغرب والوتر "١"

ويقول شارح الطحاوية في ذلك أيضا : التوحيد يتضمن ثلاثة انواع : احدها الكلام في الصفات . والثاني : توحيد الربوبية ، وبيان معنى ان الله وحده خالق كل شي . والثالث : توحيد الآلهية ، وهو استحقاقه سبحانه وتعالى ان يعبد وحده لا شريك له .

أما الأول : فان نفاة الصفات ادخلوا نفي الصفات في مسمى التوحيد ، كجهم بن صفوان "٢" ، ومن وافقه فانهم قالوا : اثبات الصفات يستلزم تعدد الواجب وهذا القول معلوم الفساد بالضرورة ، فان اثبات ذات مجردة عن جميع الصفات لا يتصور لها وجود في الخارج . وانما الذهن قد يفرض المحال ويتخيله وهذا غاية التعطيل . .

وأما الثاني : وهو توحيد الربوبية كالاقرار بأنه خالق كل شي ، وانه ليس للعالم صانعان متكافآن في الصفات والافعال ، وهذا التوحيد حق لا ريب فيه . وهو الغاية عند كثير من أهل النظر والكلام وهذا التوحيد لم يذهب الى نقيضه طائفة معروفة من بني آدم بل القلوب مبطورة على الاقرار به اعظم من كونها مبطورة على الاقرار بنقيضه من الموجودات ، كما قالت الرسل فيما حكى الله عنهم : * قالت : رسلهم أفي الله شك فاطر السموات والارض . . * "٣"

(١) اجتماع الجيوش الاسلامية : ص ٣٣ ، ٣٤ وانظر نونيه ابن القيم :

ج ٢ ص ٢٥٩ .

(٢) جهم بن صفوان السمرقندي من موالي بني راسب رأس الجهمية ، قال فيه الذهبي : الضال البدع ، هلك في زمان صفار التابعين قتله

نصر بن يسار / ميزان الاعتدال : ج ١ ص ١٩٧ .

(٣) سورة ابراهيم : آية "١٠"

وأما الثالث : فهو توحيد الالهية الذي يتضمن توحيد الربوبية . .
فلو أقر رجل بتوحيد الربوبية الذي يقرّ به هؤلاء النظار ، . . وهو مع
ذلك ان لم يعبد الله وحده ويبتعد عن عبادة ما سواه كان مشركا من جنس أمثاله
من المشركين .

والقرآن ملوّح من تقرير هذا التوحيد وبيانه وضرب الامثال له . "١"
ويقول صاحب فتح المجيد : التوحيد نوعان : توحيد في المعرفة
والاثبات ، وهو توحيد الربوبية والاسماء والصفات : وتوحيد في الطلب والقصد :
وهو توحيد الالهية والعبادة . "٢"

وبعد أن عرضنا أنواع التوحيد عند المتكلمين والسلف نقدم

الملحوظات الآتية :

أولا :

ان السلف يذكرون بعض ما ذكره المتكلمون من توحيد الله في ذاته
وتوحيده في صفاته وتوحيده في افعاله ، ولكنهم يضيفون الى ذلك ما أغفلوه
المتكلمون ، وهو توحيد الالهية ، أو على الأقل اشارة اليه بعضهم ، ولكنهم لم
يقيموا الأدلة على اثبات من الكتاب والسنة أو العقل كما فعل السلف ، فبين أن
انواع التوحيد الاولى لا تغني عن توحيد الالهية ، ولا يعترف المسلم موحدًا
إلا إذا أخلص العبادة لله وحده دون ما سواه مهما استكمل من جوانب التوحيد
الأخرى .

(١) شرح العقيدة الطحاوية : ص ٧٦ ، ٧٧ ، ٨١ ، ٨٣ +

(٢) فتح المجيد : ص ١٣ .

ثانيا :

ان السلف اذا أثبتوا توحيد الله في ذاته ، فانهم يحتفظون عما يستلزمه هذا التوحيد في نظر المتكلمين من نفي ما هو ثابت لله من العلو والاستواء والنزول والمباينة من خلقه .. الخ .

فتوحيد الله في ذاته بمعنى انه لا يتجزأ لا يقتضي في نظر السلف نفي هذه المعاني عنه سبحانه وتعالى لانها ثابتة له شرعا ، واذا كان يقتضي هذا النفي في نظر الفلاسفة والمتكلمين فان السلف يتوجهون اليهم بالرد والابطال كما سبق أن رأينا عند شيخ الاسلام في تعقيبه على آراء الفلاسفة والمتكلمين في هذا الجانب .

ثالثا :

توحيد الله في صفاته بمعنى انه لا يوجد من يشبهه سبحانه في صفاته فهو متفرد بما ثبت له من الصفات كانفراده في ذاته الخاصة به والمتكلمون يقولون بتوحيد الله في صفاته على هذا النحو ، الا ان السلف يحتفظون في ذلك عما يفسره المعتزلة هذا التوحيد وهو اختصاصه بما لا يتصف به غيره من كونه عالما لذاته وقادرا لذاته .. الخ .

رابعا :

ان السلف يحتفظون كذلك ما يذهب اليه البعض من نفي الصفات عنه تقريرا للتوحيد . وبعدا عن التشبيه كما يزعمون فان اثبات الصفات في نظر السلف لا يتناقض مع التوحيد . فلا يقتضي تركيبا في ذاته سبحانه وتعالى ، ولا يوصل الى التشبيه بل على العكس من ذلك فان نفيها ينتهي الى التعطيل والعدم ، ويخالف الواقع من تميز كل موجود عن غيره بحقيقته الذاتية التي يتفرد بها وحده دون سواه .

والله سبحانه واحد ينفرد بحقيقته الذاتية التي يتميز بها عن كل
ما سواه والتي يختص بذاتيتها واسمائها وصفاتها . وغاية القول ان التوحيد
الكامل لا يتم بدون توحيد الألوهية وبدون التحرز عما يقتضيه فهم الفلاسفة
والمتكلمين من المعاني الباطلة في حق الله تعالى سواء كانت تلك المعاني
ما يلتزم بها هؤلاء الفلاسفة والمتكلمون أو تلزم أقوالهم وان لم يلتزموا بها .

الفصل الرابع

اثبات التوحيد لله تعالى

واحد : اثبات التوحيد عند الفلاسفة :

سبق أن ذكرنا عند بياننا لمفهوم التوحيد عند الفلاسفة أنهم يقولون بوحدةانية الله في ذاته ، بمعنى انه لا تركيب فيه ولا توجد ذات تشبه ذاته . فأما اثبات الوحدةانية بمعنى نفي التركيب فلما يلزم على التركيب من احتياجه الى الاجزاء المركبة له . وان كل جزء من هذه الاجزاء يكون علة في وجوده ولما يلزم عليه كذلك من كون الاله سبحانه وتعالى ليس هو الاول وليس لوجوده سبب وكل هذه اللوازم باطلة يقول الفارابي .

وايضا فانه ليس منقسم بالقول " ١ " الى أشياء بها تجوهره . فانه اذا كان كذلك كانت الاجزاء التي بها تجوهره اسبابا لوجوده على جهة ما تكون السببية التي تدل عليه اجزاء حد الشيء اسبابا لوجود المحدود وعلى جهة ما تكون السادة والصورة اسبابا لوجود المتركب منها .

وذلك غير ممكن فيه اذا كان أولا . وكان لا سبب لوجوده أصلا . فاذا كان لا ينقسم هذه الاقسام ، فهو من أن ينقسم اقسام الكمية وسائر انحاء الانقسام أبعد . فمن هنا يلزم ضرورة ايضا ان لا يكون له عظم ولا يكون جسما أصلا .

(١) أى انه لا يعرف كغيره من الموجودات بالقول الشارح تعريفا يتضمن جزئية الجوهرين الذى يتركب منهما وهما الجنس والفصل القريب.

فهو ايضا واحد من هذه الجهة ، وذلك أن أحد المعاني التي يقال عليها الواحد هو مالا ينقسم . فانه ان كان من جهة فعله فهو واحد من تلك الجهة ، وان كان من جهة كيفيته فهو واحد من جهة الكيفية ، ومالا ينقسم في جوهره فهو واحد في جوهره .

وبثبت ابن سينا التوحيد بمعنى نفي التركيب عن واجب الوجود على اساس ان واجب الوجود لو تركب من اجزاء لكانت تلك الاجزاء سابقة عليه ، فيكون واجب الوجود بها ، وذلك باطل ، لأنه واجب الوجود لذاته ، ولكانت تلك الاجزاء كذلك مقومة له ، لأن كل مقوم مركب من اجزائه التي يتركب منها وذلك باطل في حق واجب الوجود الذي لا يتقوم بغيره ، يقول ابن سينا : لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين ، أو أشياء تجتمع ، لوجب بها ، ولكان الواحد منها ، أو كل واحد منها ، قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود ، فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم .^١

واما اثبات التوحيد عند الفلاسفة بمعنى انه سبحانه وتعالى لا ند له ولا شريك ، فانهم يقيمون على ما قدمناه عندهم من اثبات التوحيد له سبحانه بمعنى انه لا تركيب فيه ، أى ان نفي الند مترتب على نفي التركيب ، فالفارابي يبين انه لو كان هنالك الهان بينهما مشاركة من وجه ، ومباينة من وجه آخر لتركب كل منهما مما به الاشتراك وما به التباين فيكون كل معنى من هذين المعنيين اللذين يتركب منهما علة في وجود حقيقته ، فلا يكون موجودا لذاته ، ولا يكون أولا والافرض انه الاول الذي لا يسبقه شيء ولا سبب لوجوده يقول الفارابي : فلا يكون اثنان ، بل يكون هناك ذات واحدة فقط لأنه ان كانت بينهما مباينة كان الذي تباينا به غير الذي اشتراك فيه فيكون

الشيء الذي يبين به كل واحد منهما الآخر جزءا ما به قوام وجودهما .
والذي اشتركا فيه هو الجزء الآخر فيكون كل واحد منهما منقسما بالقول ، ويكون
كل واحد من جزئيه سببا لقوام ذاته . فلا يكون أولا ، بل يكون هناك موجود
آخر أقدم منه وهو سبب لوجوده وذلك محال . " ١ "

ونلاحظ ان الفلاسفة لم يعتمدوا في اثباتهم للوحدانية وتفرد الله عن
الشريك على دليل التمايز في الخلق كما فعل المتكلمون ، وانما اعتمدوا
في الاستدلال على وحدانية الله تعالى دون شريك ، على ما أثبتوه لله من
نفي التركيب ووجوب الوجود .

اثان : اثبات التوحيد عند المعتزلة :

واما مسلك المعتزلة في اثبات التوحيد عن دليل طريق التامع .
فهو يتفق في جملة مع مسلك الاشاعرة وغيرهم من علماء الكلام ، وان اختلفت
التفاصيل تبعاً للاختلاف المذهبي في صفات الله تعالى ، فالمعتزلة ينفسون
وجود الهين اثنين لوقوع مانعة احدهما للآخر ، حيث يقدر كل منهما على
الشيء " وضده ، وما يترتب على تلك المانعة من محالات ، كاجتماع الضدين
اذا وقع مرادهما ، أما اذا لم يقع مراد كل منهما بمنع كل منهما للآخر من
تحقيق مراده ، فانه يثبت عجزهما وتناهي مقدورهما . وهذا يقتضي بطلان
وجود الاله الواحد ، فضلا عن وجود الاله الثاني ، أما اذا نفذ مراد أحدهما
ولم ينفذ مراد الآخر ، فان الاول يكون هو الاله ، وقدرته لذاته ، ولا تتناهى
مقدوراته ، أما الثاني فانه يكون متناهي المقدورات ، لكونه قادرا بقدرته
حالة فيه ، وبذلك يكون جسما حادثا ، شأن كل قادر بقدرته حالة فيه ، وكل

ذلك يبطل كونه الها كما هو ظاهر . يقول القاضي عبد الجبار :
وقد استدل شيوخنا انه تعالى لا ثاني له . بأنه لو كان له ثان لوجب كونه
قادرا لنفسه من حيث شاركه في كونه قديما . ومن حق كل قادرين أن يصح
من أحدهما مانعة للآخر من حيث وجب كون كل واحد منهما قادرا على
الشيء . وضده . وصحة التمانع موقوفة على ذلك ، فإذا صح التمانع بينهما .
فلو أراد أحدهما تحريك جسم . وأراد الآخر تسكينه في تلك الحال . لم
يخل القول في ذلك من وجوه ثلاثة : أما أن يقال ان كلا المرادين يوجد .
وقد علم استحالة ذلك لتضادهما . أو يقال كلاهما لا يوجد ، وذلك يوجب
كون كل واحد منهما مانعا لصاحبه ، وذلك يدل على تناهي مقدورهما . وفي
ذلك إبطال القديم الواحد . فضلا عن قديم ثان ، فلم يبق إلا الوجوه
الثالث ، وهو أن مراد أحدهما يوجد دون مراد الآخر . فيجب أن يكون
هو الأقدر . ولا يصح أن يكون أقدر من صاحبه . إلا ويجب كون صاحبه
متناهي المقدور . وذلك يوجب كونه قادرا بقدرته حالة فيه . وفي هذا إيجاب
كونه جسما محدثا ، فقد صح ان القول باثبات ثان مع الله تعالى يورث إما
إلى اجتماع الضدين ، أو إبطال القديم الواحد . وكون ذلك الثاني محدثا ،
وكل ذلك فاسد . فيجب القضاء بأنه تعالى واحد لا ثاني له .
ونضيف إلى المحالات التي رتبها القاضي عبد الجبار على عدم
تحقيق مراد الالهين . ارتفاع النقيضين إذا لم ينفذ مراد هذين الالهين
المفروضين . (وارتفاع النقيضين كاجتماعهما باطل أيضا) هذا إلى جانب

(١) المغني في أبواب التوحيد : ج ٤ ص ٢٢٥ ، وانظر :

التوحيد للنيسابوري : ص ٦٢٦ ، ٦٢٧ .

مارثته على هذا الفرض من مانعة أحدهما للآخر وكون كل واحد منهما محدود القادرية بالآخر ، وما يترتب عليه من نفي القديم الواحد فضلا عن الاثنين المفروضين .

وأمر ثان كان ينبغي أن يقف عند القاضي عبد الجبار ، وهو القول ببطلان الهية الإله الثاني المفروض لعدم نفاذ مراده مع نفاذ مراد الأول . وما يترتب على ذلك من كونه متناهي المقدور ، فهذا التناهي كاف في بطلان الوهية سواء كان جسما أو غير جسم ، فالجسمية ، والحدوث التي يشتهها القاضي للثاني المفروض لا معنى لهما في إبطال الوهية بعدما ثبت لـه من تناهي مقدوريته ، لكنه تحشيا مع مذهبه الاعتزالي في كون الإله قادرا لذاته ، وأنه ليس قادرا بقدرة قائمة به . رتب تناهي مقدورية الإله الثاني على كونه قادرا بقدرة حالة فيه ، وكونه في ذلك كالاجسام القادرة بقدرة قائمة بها حالة فيها .

وثالث الأمور التي نعقب بها هنا على كلام القاضي عبد الجبار ، هو أنه بنى بطلان القول بالالهين على وقوع التمانع بينهما إذا أراد أحدهما إيجاد الشيء . وأراد الآخر عدمه . على أساس أن الأمر يدور بين الالهين المفروضين في ذلك على ثلاثة أوجه : أن ينفذ مرادهما ، أو لا ينفذ مرادهما ، أو ينفذ مراد أحدهما دون الآخر ميمنا ما يترتب على هذه الأوجه الثلاثة من المحالات .

وإذا كان التمانع بين الالهين المفروضين بوجوهه الثلاثة أمرا واردا على نحو ما قدمه القاضي عبد الجبار ، فهناك فرض آخر وهو اتفاق هذين الالهين المفروضين على إيجاد الشيء معا أو على عدمه دون أن يكون

بينهما تنافع . أى أن يكون هذا الشيء " مقدورا بين قادرين ، وهذا الفرض وان كان القاضي عبد الجبار لم يبرهن عليه في الفصل الذى عقده لنفي أن يكون مع الله اله الآخر وإنما يبرهن عليه في الفصل السابق عليه ، فقرر فسي هذا الفصل أن المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدورا لقادرين كقضية كلية مستقلة ، ويدوانه استغنى بما ذكره في هذا الفصل عن إعادة القول فيه وهو يستدل في الفصل التالي على نفي الاله الثاني ، وما يذكر كذلك أنه عالج قضية عدم جواز وقوع المقدور الواحد بين قادرين بتوسع أكبر في الجزء الثامن من المغني الخاص بأفعال المبدأ .

وأما ما كان الأمر فأننا نورد هنا بعض الأدلة للقاضي عبد الجبار على أن المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدورا لقادرين ، لما يترتب عليه من إبطال القول بوجود الهين يقع العالم بقدرتيهما معادون تنافع.

وبادى " ذى بد " فان القاضي عبد الجبار يرى أن كل شيء " إنما يحدث على وجه واحد " (١) فقط وهو كونه موجودا بعد عدم ، ويكون الشيء " فعلا لفاعله إذا كان قادرا عليه وقاصدا الى فعله . فإذا تحقق ذلك وجب هذا الشيء " عنه . وكان على القاضي أن يضيف الى ذلك ارتفاع الموانع من الفعل حتى يصح القول بوجود الشيء " من فاعله .

ويرتب القاضي عبد الجبار على القضية الاولى ، وهي أن الشيء " لا يوجد إلا على وجه واحد فقط ، استحالة وجوده على وجهين من فاعل

واحد ، ومن ثم يستحيل وجوده على وجهين من فاعلين . لأن كل واحد منهما يوجد على وجه غير الوجه الذى يوجد عليه الآخر . وبذلك يبطل وجود

(١) باعتباره مخلوقا من العدم ثم وجد .

فاعلين للعالم ، ويستدل القاضي عبد الجبار على القضية الاولى وهي : عدم جواز وقوع الشيء " على وجهين بأنه لو جاز ان يكون الشيء " موجودا على وجهين لجاز وجوده " على احدهما دون الآخر ان يستحيل ان يكون بينهما ارتباطا بحيث لا يوجد على احدهما الا اذا وجد على الآخر معا والفاعلان يقومان مقام الوجهين ، وينتهي هذا الى ان الشيء " لو وجد على وجه ولم يوجد على الوجه الآخر " لكان موجودا معدوما ، وهذا مستحيل ، وما ادى اليه وهو جواز وجود الشيء " على وجهين يكون مستحيلا كذلك .

يقول القاضي عبد الجبار : والذي يدل على ان المحدث لا يجوز كونه مخترعا من وجهين ، انه لو صح ذلك فيه ، كان لا يمتنع ان يحدث على احد الوجهين دون الآخر ، ويجرى وجهها الحدوث فيه مجرى فعلية .
لأنه لا يمكن ان يقال ان لأحد الوجهين تعلقا بالآخر على وجه يقتضي ان لا يحصل الا وهو عليها جميعا . لأن ذلك يورث الى حاجته في كونه على كل واحد من الوجهين الى كونه على الوجه الآخر ، ولأن التعلق لا يصح في حالين مثلين ، كما لا يصح في الضدين .

واذا صح ما قلناه ، وقد علمنا ان من حق ما يصح ان يخترع ويحدث انه متى لم يحدث بقي معدوما . ولو صح كونه محدثا من وجهين ، لوجب اذا حدث على احدهما دون الآخر بأن يكون موجودا معدوما ، كما ان احد الفعلين اذا حدث دون الآخر وجب ذلك فيهما ، وكون الشيء " موجودا معدوما مستحيل ، فما ادى وجب فساد . " (١)

ووجود المقدور الواحد على وجهين أمر مستحيل سواء كان من قادرين ، فأما استحالة ذلك من قادر واحد فلأن القول بجوازه يورث الى

ايجاد الموجود والقدرة على المقدور عليه ، وذلك تحصيل حاصل ، يقول
القاضي عبد الجبار : وما يدل على ماقلناه ان من أجاز حدوث الشيء
من وجهين لا يخلو من أمرين : اما ان يقول بجواز حدوثه على كلا الوجهين
من قادر واحد ، أو لا يجوز حدوثه على الوجهين إلا من قادرين .

فان أجاز ذلك من قادر واحد ، فيجب متى وجد مقدوره ألا يمتنع
منه ان يوجد على الوجه الثاني ، كما لا يمتنع - ايجاد مالم يوجد له أصلا .
وقد علمنا ان وجود الشيء من جهة القادر عليه يحيل كونه قادرا عليه ، كما
ان عدم الشيء يحيل كونه مدركا له ، ولذلك لا يصح من الواحد منا ان يعتمد
الى ايجاد ماقد أوجده ، كما لا يصح ان يوجد مقدور غيره .^(١)

وكما يستحيل وجود المقدور على وجهين من قادر واحد ، فإنه
يستحيل وجوده من وجهين من قادرين . وهذا هو المهم في اثبات التوحيد .
وما قيل في الفرض السابق : انما هو اساس لما يقال في هذا الفرض الثاني .
وترجع استحالة القول بوجود مقدورين قادرين على وجهين مختلفين
الى انه يلزم - وجوده بقدرتين منهما - وما يعمى اليه ذلك من جواز وجوده
بقدرتين من قادر واحد وكون القادر الواحد له قدرتان أمر باطل كما هو
ظاهر ، ولأن هذا الفرض أيضا يعمى الى جواز وجود الشيء مع ضده
اذا أوجده احد القادرين وأوجد الآخر ضده . وهذا أمر جائز بالنسبة له
فالقادر على الشيء قادر على ضده ، واستحالة وجود الشيء مع ضده أمر
ظاهر .

وكما يستحيل وجود المقدور على وجهين من قادر واحد ، فإنه
يستحيل وجوده من وجهين من قادرين . وهذا هو المهم في اثبات التوحيد .
وما قيل في الفرض السابق : انما هو اساس لما يقال في هذا الفرض الثاني .

وكذلك يسلمنا هذا الفرض الى القول بأن الشيء يجتمع فيه المنع من فعله وعدم المنع من فعله ، ووقوع هذين الأمرين بالنسبة للقادرين ممكن لكن اجتماع هذين النقيضين يؤدي الى ارتفاع النقيض الآخر واجتماع النقيضين وارتفاعهما باطل ، يقول القاضي عبد الجبار : واذا لم يصح ذلك (أى وجود الشيء من وجهين) من جهة قادر واحد لم يصح من جهة قادرين ، لأنه لو صح حدوث الشيء من وجهين من وجهتهما ، لوجب كونهما قادرين عليه بقدرتين ، لأن ما يختص به أحدهما ممن القدر لا يجوز أن يختص الآخر به ، فكان لا يمتنع وجود القدرتين في قادر واحد . فاذا صح فساد ذلك في القادر الواحد ، وجب مثله في القادرين .

على ان احد القادرين لو أوجد مقدوره من أحد الوجهين ، وقد علم انه كان يصح من الآخر ان لا يوجد من الوجه الآخر ، لأنه لا يصح ان يقال ان ايجاد احدهما يتعلق بايجاد الآخر على وجه لا يصح خلافه ، فكان يجب اذا لم يوجد احدهما من أحد الوجهين ان يصح ان يفعل ضده ، لأن من حق القادر على الشيء ان يكون قادرا على ضده ، ومن حقه اذا قدر عليهما ، ولم يفعل احدهما ، أن يصح ان يفعل الآخر ، وهذا يؤدي الى جواز وجود الشيء مع ضده ، وما أدى الى ذلك وجب الحكم بفساده .

على انه كان لا يمتنع أن يقدر أحدهما على ذلك الشيء من وجه ، ولا يحصل هناك منع من فعله ، ويمنع القادر الآخر من فعله ، ولو صح ذلك فيهما لم يصح في القادر الواحد . وهذا يوصي الى كونه ممنوعا من الفعل ، ومغلى بينه وبينه ، وذلك ينقض حقيقة المنع والتخلية جميعا .^(١)

وغاية القول بطلان وجود المقدور الواحد من قادرين وهذا يعني كما قلنا سابقا بطلان القول بوجود الهين يقع العالم بقدرتيهما معا ، فليس للعالم إلا قادر واحد فقط يقع بقدرته وهو الله سبحانه وتعالى .

ثلاثة : : اثبات التوحيد عند الأشاعرة :

وأما اثبات التوحيد عند الأشاعرة ، فإن دليل التمانع والاعتماد عليه في اثبات الاله الواحد لا يختلف في وجهته العامة عن دليل المعتزلة الذي أسلفنا ذكره .

فالفزالي يثبت الوحدانية لله تعالى بنفي الند عنه سبحانه وتعالى ، ويعني بنفي الند عنه تعالى [أن ما سواه هو خالق لا غير] أي انه سبحانه وتعالى هو المنفرد بالخلق .

ويستدل على نفي الشريك لله تعالى أن هذا الشريك المفروض يدور أمره بين ثلاثة فروض :

أما أن يكون مساويا لله تعالى من جميع الوجوه ، وأما أن يكون أرفع منه في الرتبة ، وأما أن يكون أقل منه فيها . والفرض الأول مستحيل ، لأن وجود اثنين متشابهين من جميع الوجوه ذاتا وصفة ، ولا فرق بينهما زمانا

(١) المصدر السابق : ص ٢٥٨ .

ومكانا وجهة ... الخ . وجود اثنين على هذا الوجه أمر مستحيل ، وهما في الحقيقة أمر واحد . إذ تنعدم بينهما الاثنيتية ، ففرض وجود الهيمن اثنين متساويين على هذا النحو مستحيل ، فلا يصح إلا القول بوجود اله واحد .

ويستحيل كذلك ان يكون مع الله اله أرفع منه ، لأن الاله هو أرفع الموجودات ، واعلاها رتبة ، ولا أقل منه ، لأن ما يكون أقل منه مخلوق له فلا يكون الها .

وانذا استحال ان يكون مع الله اله آخر مساو له أو ارفع منه أو أقل .

ثبتت الوحدةانية له ، وانتفت الشركة عنه في الالهية . يقول الفزالي : وبرهانه : (أي برهان انه لا ند له ولا شريك) انه لو قدر له شريك لكان مثله في كل الوجوه ، أو أرفع . أو كان دونه ، وكل ذلك محال . فالمفضي اليه محال . ووجه استحالة كونه مثله من كل وجه ، ان كل اثنين هما متغايران . فان لم يكن تغاير لم تكن الاثنيتية معقولة ... فان كان ندّ الله تعالى مساويا له في الحقيقة والصفات استحال وجوده ، إذ ليس مغايره بالمكان والزمان ، إذ لا مكان ولا زمان . فانهما قديمان فـان لا فرقان . وانذا ارتفع من كل فرض ارتفع العدد بالضرورة ولزمت الوحدة . ومحال ان يقال يخالفه بكونه ارفع منه ، فان الرفع هو الاله ، والاله عبارة عن أجل الموجودات وأرفعها ، والآخر المقدر ناقص ليس بالاله . ونحن انما نمنع العدد في الاله والاله هو الذي يقال فيه بالقول المطلق انه ارفع الموجودات وأجلها . وان كان ادنى منه كان محالا لأنه ناقص ، ونحن نعتبر بالاله عن أجل الموجودات ، فلا يكون الأجل إلا واحدا وهو الاله

ولا يتصور اثنان متساويان في صفات الجلال ان يرتفع عند ذلك الافتراق ويهطل العدد كما سبق . "١"

وقد أورد الفزالي افتراضا يتوهم معه صحة القول بوجود خالقين للعالم على نحو لا يلزم منه التماثل بينهما وما يترتب على التماثل من محالات ، وذلك بأن يكون احد الالهين خالقا للعالم العلوي وما فيه ، والآخر خالقا للعالم الأرضي وما فيه . أو أن يكون احدهما خالقا للجسمات والآخر خالقا للجسام الحيوانية والنباتية . أي أن احدهما يخلق بعض الجواهر والاعراض والآخر يخلق الجواهر الأخرى واعراضها . أو أن يكون أحدهما خالقا لجميع الجواهر . والآخر خالقا لجميع الأعراض . أو أن يكون أحدهما خالقا للخير والآخر خالقا للشر . وعلى أي وجه من هذه الوجوه يقع الخلق من كل واحد من الالهين المفروضين مع استقلال كل منهما عن الآخر .

وقد أجاب الفزالي عن ذلك ببيان كل هذه الفروض لما يلزم عليها من محالات ، فالقول بخلق احد الالهين لبعض الجواهر واعراضها ، والاله الثاني للبعض الآخر . بأن يكون أحدهما مثلاً خالق السماء والآخر خالق الأرض ، هذا القول قول باطل ، لأن خالق السماء ان كان قادراً على خلق الأرض تشابهت قدرتهما تمام التشابه . فيقع المقدور الواحد بين قادرين . ولا يكون هناك وجه لتخصيص احدهما بالسماء والآخر بالأرض ، ان لا تكون نسبة كل واحد من السماء والأرض أولى من نسبته الى الآخر بالاضافة الى ما ذكرناه من قبل من استحالة تعدد الأمرين المتشابهين من جميع الوجوه . وانهما اذا كانا كذلك يمتهران أمراً واحداً . وهذا يجري فسي

(١) الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٤٠ .

قدرتي الالهين المفروضين ، أى انه لا يمكن ان يكون في الوجود الا قدرة
الهية واحدة .

أما القول بأن خالق السماء غير قادر على خلق الأرض فهو قول باطل
من حيث تتساوى الجواهر واكوانها ، بحيث يصبح القادر على شيء منها
قادرًا على الآخر . مادامت قدرتهما قديمة ، فالقدرة القديمة لانهاية
لمقدوراتها . وبذلك يدخل كل جوهر يمكن وجوده في قدرته . يقول
الفزالي : فان قيل هم تتكرون على من ينازعكم في ايجاد من يطلق عليه
اسم الاله مهما كان الاله عبارة عن اجل الموجودات ، ولكنه يقول العالم كله
بجملته مخلوق خالق واحد ، بل هو مخلوق خالقين احدهما مثلا خالق
السماء والآخر خالق الأرض . واحدهما خالق الجمادات والآخر خالق
الحيوانات وخالق النباتات . فما المحيل لهذا ؟ فان لم يكن على
استحالة هذا دليل فمن أين ينفعكم قولكم ان الاله لا يطلق على هؤلاء .
فان هذا القائل يعبر بالله عن الخالق . أو يقول احدهما خالق الخير
والآخر خالق الشر ، أو احدهما خالق الجواهر والآخر خالق الاعراض .
فلا بد من دليل على استحالة ذلك .

فنقول : يدل على استحالة ذلك ان هذه التوزيعات للمخلوقات
على الخالقين في تقدير هذا السائل لاتعدو قسمين : اما ان تقتضي تقسيم
الجواهر والاعراض جميعا حتى خلق احدهما بعض الاجسام والاعراض دون زيادة
البعض ، أو يقال كل الاجسام من واحد . وكل الاعراض من واحد . وباطل
ان يقال بعض الاجسام يخلقها واحد كالسماء مثلا دون الأرض .
فانا نقول : خالق السماء هل هو قادر على خلق الأرض أم لا .

فان كان قادرا كقدرته لم يتميز أحدهما في القدرة عن الآخر ، فلا تمييز في المقدور عن الآخر فيكون المقدور بين قادرين ، ولا تكون نسبتة الى أحدهما بأولى من الآخر ، وترجع الاستحالة الى ما ذكرناه من تقدير تزامم متماثلين من غير فرق وهو محال . وان لم يكن قادرا عليه فهو محال ، لأن الجواهر متعائلة ، وأكوانها التي هي اختصاصات بالاحياز متعائلة . والقادر على الشيء " قادر على مثله اذا كانت قدرته قديمة " بحيث يجوز ان تتعلق بمقدورين ، وقدرة كل واحد منهما بعدة من الاجسام والجواهر ، فلم تتقيد بمقدور واحد ، واذا جاوز المقدور الواحد على خلاف القدرة الحادثة ، لم يكن بعض الاعداد بأولى من بعض ، بل يجب الحكم بنفي النهاية عن مقدوراته ويدخل كل جوهر ممكن وجوده في قدرته .^(١)

وهكذا عطل الفزالي القول بتوزيع السموات والأرض بين خالقين سواء قلنا بقدرة كل منهما على ما يخلقه الآخر وعدم قدرته عليه لبطلان هذا القول في نفسه أولا يترتب عليه من محالات .

ويجب الفزالي كذلك عن القسم الثاني من الافتراض الذي أورده ، بأن القول بخلق جميع الجواهر من اله وجميع الاعراض من اله آخر محال أيضا ، وذلك للتلازم التام بين الجواهر والاعراض . ومن ثم لا يصح افتراض خلق كل منهما دون الآخر ، لتوقف فعل كل منهما على الآخر ، ثم انه يقع التمانع بين الالهين اذا لم يخلق كل منهما ما يلزم لخلق الآخر ، فيمجز كل منهما عن خلق ما يريد ، واذا قيل بان الالهين المفروضين يساعد كل منهما الآخر فيخلق ما يتم فعله من الجواهر والأعراض . فاما ان تكون هذه

(١) المصدر السابق : ص ٤٠ ، ٤١ .

المساعدة واجبة واما ان تكون ممكنة ، فأما القول بوجوبها فتحكم لا دليل عليه ، ومع ذلك فان الايجاب يعني ان كل واحد منهما مضطر لفعل مايلزم لخلق الآخر ، والاضطرار يلزمه المجز وعدم القدرة عن التخلي عن الفعل ، وعدم القدرة بالنسبة لئله محال ، وان قيل ان هذه المساعدة المفروضة بين الالهين ممكنة ، فمعنى ذلك انه يجوز وجودها ويجوز عدمها وعند عدمها لا يتحقق الفعل من كل منهما ، فيلزم ماقلناه من المجز وعدم القدرة ، وهذا محال ، وما ادى الى المحال فهو محال ، اى أن فرض الهين يستقل كل منهما بأحد القسمين الجوهر والاعراض فرض محال ، يقول الغزالي : والقسم الثاني أن يقال : أحدهما يقدر على الجوهر والآخر على الاعراض وهما مختلفان فلا تجب من القدرة على أحدهما القدرة على الآخر وهذا محال ، لأن العرض لا يستغني عن الجوهر ، والجوهر لا يستغني عن العرض ، فيكون فعل كل واحد منهما موقوفا على الآخر ، فكيف يخلقه وربما لايساعده خالق الجوهر على خلق الجوهر عند ارادته لخلق العرض ، فيبقى عاجزا متحيرا والعاجز لا يكون قادرا ، وكذلك خالق الجوهر ان اراد خلق الجوهر ، ربما خالفه خالق العرض ، فيمتنع على الآخر خلق الجوهر ، فيومى ذلك الى التناع .

فان أوجبتوها فهو تحكم ، وهو ايضا مبطل للقدرة ، فان خلق الجوهر واحد كأنه يضطر الآخر الى خلق العرض وكذا بالعكس ، فلا تكون له قدرة على الترك ولا تتحقق القدرة مع هذا .

وعلى الجملة فترك المساعدة ان كان ممكنا فقد تعدد الفعل وبطل معنى القدرة ، والمساعدة ان كانت واجبة صار الذى لا بد له من المساعدة مضطرا لا قدرة له .^(١)

وأخيرا يرد الفزالي على القول بوجود الهين أحدهما يخلق الخير ويستقل الآخر بخلق الشر بحيث لا يكون بينهما تمنع لتمايز كل من الخير والشر عن الآخر - يرد الفزالي على ذلك - بأنه لا فرق في الحقيقة الذاتية لكل من الفعل الخير والفعل الشرير ، وإنما الحكم على كل منهما بالخير أو الشر لأمر خارج عن تلك الحقيقة الذاتية ، فالقتل فعل واحد يحكم عليه أحيانا بأنه خير إذا كان قصاصا ، وبأنه شر إذا كان انتقاما وعدوانا مع ان حقيقته واحدة لا تتغير ، وحرق بدن المسلم كما يقول الفزالي شر ، وحرق بدن الكافر في النار خير ، بينهما ان كلا منهما في الحقيقة الذاتية واحد ، فالنطق بكلمة التوحيد من جانب المسلم ، وعدم النطق بها من جانب الكافر ، لا يغير من عناصر الاحتراق شيئا لا الجسد ولا النار ، ولا قبول الجسد للاحتراق ملاقة النار ، وإنما الحكم على حرق الكافر بالخير وعلى حرق المؤمن بالشر ، انما هو لمعنى آخر وهو الكفر في الأول ، والايمان في الثاني ، وذلك معنى خارج عن حقيقة الاحتراق نفسه ، وينتهي الفزالي من القول بتساوي الأفعال من حيث حقيقتها الذاتية الى القول بكون جميع هذه الافعال مقدورة لكل من هذين الالهين المفروضين ، وهذا يوصل الى التمايز بينهما في الخلق عند تزامم القدرتين على مقدور واحد ايجادا واعدا او تحريكا وتسكينا ، الى غير ذلك من التناقض وهو ما ينتهي الى وقوع الفساد في العالم مصداقا لقوله تعالى : * لو كان فيها آلهة الا الله لفسدتا * ١ .

يقول الفزالي : فان قيل يكون أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشر . قلنا : هذا هوس لأن الشر ليس شرا لذاته ، بل هو من حيث ذاته مساو للخير ومماثل له ، والقدرة على الشيء قدرة على مثله ،

فان احراق بدن المسلم بالنار شر ، واحراق بدن الكافر خير ودفع شر .
والشخص الواحد اذا تكلم بكلمة الاسلام صار الاحراق في حقه شرا ، فالقادر
على احراق لحمه بالنار عند سكوتة عن كلمة الايمان لابد أن يقدر على احراقه
عند النطق بها . لأن نطقه بها صوت ينقضي لا يغير ذات اللحم ولا ذات
النار ولا ذات الاحتراق . ولا يقلب جنسا فتكون الاحتراقات متعائلة ، فيجب
تملق القدرة بالكل ويقتضي ذلك تناحيا وتزاحما . وعلى الجملة كيفما
فرض الأمر تولد اضطراب وفساد وهو الذي أراده الله سبحانه وتعالى
بقوله : لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا *^١

فلا مزيد على بيان القرآن .^٢

وغاية القول في اثبات التوحيد عند الفزالي مجرد القول بأن
الاله هو أعلى الموجودات واتمها كمالا يقتضي أن يكون ذلك الاله واحدا .
ان لو كان معه غيره لما كان هو الأكمل ، فقد يتعدد الكاطون ، لكن الأكمل
لا يكون الا واحدا ، وعلى أي وجه نفترض وجود خالقين مستقلين
أحدهما بجانب من العالم ، ومستقل الآخر بجانب آخر ، فمع بطلان
هذا الفرض في نفسه ، انتهى الفزالي الى زيادة بطلانه . ببيان ما
يترتب عليه من عجز الالهين المفروضين ووقوع التنازع بينهما ، وعجز الاله
محال ، ووقوع التنازع بين الالهين المفروضين محال كذلك لما يترتب عليه
من محالات . منها الحكم بفساد العالم . وهو خلاف الواقع . ومن ثم
يلزم المصير الى القول بالاله واحد تسلم مع القول به من الوقوع في هذه
المحالات .

(١) سورة الأنبياء : الآية " ٢٢ "

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٤٢ .

وإذا جئنا الى الشهرستاني فاننا نجد في دليله على اثبات التوحيد لا يكاد يختلف في القسم الأول عما ذكره القاضي عبد الجبار ، من وقوع التعارض بين الالهين المفروضين ، اذا اراد أحدهما شيئاً وأراد الآخر عدمه بحيث يلزم اجتماع ^{الضدين} التقيضين اذا نفذ مرادهما ، وعجز الالهين اذا لم ينفذ مرادهما ، وعجز الاله الثاني وقهره اذا نفذ مراد الاله الاول ، فكان هو الاله الخالق العالي على غيره ، وفي كل ذلك ما يبطل القول بوجود الهين ، ويلزم معه القول بوجود اله واحد .

يقول الشهرستاني : دليلنا على استحالة وجود الهين انا اذا فرضنا الكلام في جسم وقدرنا من احدهما ارادة تحريكه ومن الثاني ارادة تسكينه في وقت واحد ، لم يخل الحال من أحد ثلاثة امور : اما ان تنفذ ارادتهما فيؤدي الى اجتماع الحركة والسكون في محل واحد في حالة واحدة ، وذلك بين الاستحالة ، واما الا تنفذ ارادتهما فيؤدي الى عجز وقصور في الهية كل واحد منهما وخلو المحل عن الضدين ، وذلك أيضا بين الاستحالة ، واما ان تنفرد ارادة احدهما دون الآخر فيصير الثاني مفلوفا على ارادته متنوعا من فعله مضطرا في امساكه ، وذلك ينافي الهية ، قال تعالى :

* ولعلنا بعضهم على بعض * "١" . "٢"

ويفترض الشهرستاني توارد قدرتي الالهين المفروضين على الایجاد من العدم اما بتواردهما في ذلك على مقدور واحد أو على مقدورين متباينين فأما تواردها في ذلك على مقدور واحد فيحيله الشهرستاني ، لأن الایجاد

(١) سورة المؤمنون : الآية " ٩١ " .

(٢) نهاية الاقدم : ص ٩٠ .

من المدم أمر واحد لا يقبل الشركة فيه — وهذا ما قاله القاضي عبد الجبار سابقا — لأن حصوله من احد الالهين يمنع من القول بحصوله مرة ثانية من الاله الآخر ، فتحصيل الحاصل محال كما ذكرنا من قبل ، وإذا حصل ايجاد الشيء من احد الالهين دون الآخر كان هو الاله الخالق ، وكان الثاني مغلوبا مقهورا فلا يكون الهيا .

وأما توارد القدرتين على فعلين متباينين بحيث يذهب كل اله بما خلق مستقلا به دون الآخر فلا يكون بينهما وبين الاله الآخر تنازع كما قد يتوهم ذلك ، فيبطل الشهرستاني هذا الفرض كذلك بأن ذهب كل اله بما خلق فيه استغنا واستعلاء وقهر للاله الآخر ، فإذا كان هذا حال كل منهما بالنسبة لغيره لزم في كل منهما المعجز والافتقار وذلك محال في حق الاله ، وإذا بطل القول بالهين تتوارد قدرتهما على مقدور واحد أو على مقدورين متباينين لزم القول باله واحد .

يقول الشهرستاني : وكذلك لو فرضنا في توارد الارادة والاقتدار على فعل واحد فاما ان يشتركا في نفس اليجاد وهو قضية واحدة لا يقبل الاشتراك ، واما ان ينفرد احدهما باليجاد ، فيكون المنفرد هو الاله والثاني يكون مغلوبا مقهورا ، وكذلك لو فرضنا في فعلين متباينين حتى يذهب كل اله بما خلق ، فيكون استغنا كل واحد منهما عن الثاني افتقارا اليه ، لأن نفس الاستغنا استعلاء ، وفي الاستعلاء الزام وقهر وغلبة على الثاني . "١"

وجدير بالذكر ان القسم الثاني في دليل الشهرستاني يشبهه

ما قدمه الفزالي في دليله من افتراض وجود الهين مستقل كل منهما بخلق جزء من العالم وما رتبته على هذا الفرض من محالات ، كلزوم التعانع بين الالهين ، وما يورثه اليه هذا التعانع من امور باطلة . وكذلك اثبات المعجز في كل من هذين الالهين المفروضين ، الأمر الذي يورث الى ضرورة القول بوجود اله واحد خالق للعالم كله .

أما صاحب المواقف فانه يقدم لنا في الدلالة على وحدانية الله تعالى وجهين ، أما الأول فانه يفترض فيه وجود الهين متماثلين ذاتا وصفاتا مستكملين لجميع صفات الالهية ثم ينقض هذا الفرض بما يرتبه عليه من محالات . ذلك انهما لو كانا كذلك لكانت جميع المقدورات بالنسبة اليهما سواء . فالمقتضي للقدرة ذاتهما ، أى المقتضي لكون كل منهما قادرا على المقدورات ذاتها^{ذاته} . والمقتضي للمقدورية من جهة المقدورات هو امكانها ، أى تساوى طرفيهما وجودا وعدما حيث لا تتعلق القدرة بالواجب ، وهو الموجود الذى لا يقبل الانتفاء . ولا بالمستحيل وهو المعدوم الذى لا يقبل الوجود . فاذا كان الأمر بين الالهين المفروضين وبين المقدورات على ما قدمنا . فان النسبة بينهما وبين الالهين تكون واحدة ، واذا استوت النسبة بين كل مقدور وبينهما فانه يترتب على ذلك . عدم وجود شيء من المقدورات ، ان يستحيل وجوده باحدى القدرتين دون الآخر . لما فيه من الترجيح بلا مرجح وهو باطل ، لكن عدم وجود شيء من المقدورات أمر محال مخالف للواقع فما ادى اليه وهو فرض الهين يكون محالا . ويثبت بذلك نقيضه وهو القول بوجود اله واحد .

يقول صاحب المواقف وشارحه : يتمتع وجود الهين مستجمعين

لشرائط الالهية لوجهين :

الأول :

لو وجد الهان قادران على الكمال ، لكان نسبة المقدورات اليهما سواء ، اذ المقتضي للقدرة ذاتهما ، وللمقدورية الامكان ، لأن الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية فتستوى النسبة بين كل مقدور وبينهما ، فإذا يلزم وقوع هذا المقدور الحسين اما بهما وانه باطل ، لامتناع مقدور بين قادرين .

وأما باحدهما : ويلزم الترجيح بلا مرجح ، فلو تعددت الالهة لم يوجد شي من الممكنات ، لاستلزامه احد المحالين : اما وقوع مقدور بين قادرين ، واما الترجيح بلا مرجح . "١"
وظاهر أن هذا الوجه فيه تفصيل واضح لما جاء ضمنا في دليل الغزالي .

أما الوجه الثاني من الوجهين اللذين أوردهما صاحب المواقف : فانه يسوقه على النحو الآتي :
إذا أراد أحد هذين الالهين المفروضين شيئا فاما ان يمكن من الآخر ارادة ضده أو يمتنع — وصاحب المواقف في هذا الوجه يستعمل الضد بما يشمل النقيض والضد معا — فلو فرض وقوع ذلك منه — وفرض وقوع الممكن ليس بمحال — فأما ان يقع مرادهما فيلزم اجتماع النقيضين والضدين وهو محال ، واما لا يقع مرادهما فيلزم عجزهما سواء كان مرادهما الذي لم يقع نقيضين أو ضدين ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فان مراديهما اذا كانا نقيضين فان فرض عدم وقوع هذين المرادين يوصي الى

ارتفاع النقيضين ، والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان . ثم ان عدم وقوع مراد كل منهما انما يكون لوقوع مراد الآخر فكأن ارتفاع هذين النقيضين انما كان لاجتماعهما هذا خلف .

أما اذا وقع مراد احدهما دون الآخر ، كان ذلك الآخر عاجزا .

فلا يكون الهيا . ويكون من وقع مراده هو الاله الواحد وهو المطلوب .

ففرض الهين يمكن من احدهما ارادة ضد ما اراده الآخر ففرض

محال سواء فرضنا وقوع مرادهما أو عدم وقوعه . اما اذا فرضنا امتناع ارادة الآخر لصد ما اراده الاول فان هذا الامتناع انما كان لتعلق قدرة الاول به ، فيكون من امتنع عليه ارادة الضد عاجزا فلا يكون الهيا . والفرض انه اله .

وبذلك يثبت وجود اله واحد ، يقول صاحب المواقف وشارحه في بيان هذا

الوجه الثاني : والثاني من الوجهين : اذا اراد احدهما شيئا اما ان

يمكن من الآخر ارادة ضده ، أو يمتنع وكلاهما محال . أما الأول : فلأننا

نفرض وقوع ارادته له ، لأن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال ، فيلزم اما

وقوعهما معا ، فيلزم اجتماع الضدين ، واما لا وقوعهما ، فيلزم عجزهما ،

لعدم حصول مرادهما ، وايضا يلزم اجتماعهما ، لان المانع من وقوع مراد

كل منهما هو حصول المراد الآخر ، لا قاديته عليه ، فاذا امتنع مراد

كل منهما ، فقد حصل مرادهما معا ، هذا خلف .

وايضا فاذا فرض ما ذكرناه في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم

وسكونه ، لزم المحال . وهو ارتفاعهما معا . وأما وقوع أحدهما دون الآخر ،

فالذى لا يقع مراده لا يكون قادرا كاملا . فلا يكون الهيا . وأما الثاني :

وهو ان يمتنع ارادة الآخر ضده ، فلأن ذلك الشيء الذى امتنع تعلق

قدرة كل من الالهين وارادته به . فالذى امتنع تعلق قدرته وارادته به .
فالمانع منه هو تعلق قدرة الآخر وارادته . فيكون هذا عاجزا فلا يكون
السبب هذا خلف لانه خلاف المقدور .^(١)

ولا جديد في هذا الوجه الثاني . يمتاز به عما اورده القاضي
عبد الجبار والشهرستاني . اللهم الا فرض امتناع ارادة الاله الآخر المفروض
لضد ما اراده الأول . وما رتبته على هذا الفرض من وقوع التمانع بينهما .
واثبات العجز في هذا الذي تمتنع عليه ارادة الاضداد .

وقد عقب الآمدي على الادلة التي اوردها المتكلمون على وحدانية الله
تعالى . بأنها سالكة ضعيفة ، وارجع الضعف فيها كما يرى الى امرين
اثنتين :

أولاهما : ان المتكلمين يقيمون دليلهم على اساس تصور اجتماع ارادتي
الالهين المفروضين على وجود الشيء " وعدمه أو حركته وسكونه ،
الى غير ذلك من النقااض . وما يرتبون على ذلك من محالات .
بينما يرى الآمدي ان تصور اجتماع الارادتين على هذا
النحو غير مسلم عند الخصوم وفي نفس الوقت لا يلزم من امكان
ارادة احد النقيضين وحده امكان ارادته مجتمعا مع ارادة
النقيض الآخر .

ثانيهما : يتخذ المتكلمون من الحوادث دليلا على وجود الله بناء على
ضرورة وجود مرجح يرجح وجودهما على عدمها وان هـــــ
الحوادث تدل على مرجح واحد ، وفي رأى الآمدي ان هذا

(١) المصدر السابق : ص ٧٠ - ٧١ .

انما يستقيم لو لم يوجد دليل على وجود الهين ، وليس من المتيقن اننا بحثنا
وفتشنا الى الحد الذي لم نجد معه مثل هذا الدليل ، وحتى لو فرض اننا
لم نجد هذا الدليل على وجود الالهين فقد تكون الحقيقة ثابتة في نفسها
ولا دليل عليها ، اى ان اعدم وجود الدليل لا يدل على بطلان المدلول .
يقول الآمدى : نقدا لمسالك المتكلمين في اثبات التوحيد : واما
المتكلمون فقد سلك عامتهم في الاثبات مسلكين ضعيفين :

فمنشأ الخطب ومحز الغلط في هذا المسلك : انما هو في القول
بتصور اجتماع ارادتهما للحركة والسكون ، وليس ذلك ما يسلّمه الخصم .
ولا يلزم من كون الحركة والسكون ممكنين ، وتعلق الارادة بكل واحد منهما
حالة الانفرد ، ان تتعلق بهما حالة الاجتماع .

واما المسلك الثاني وهو قولهم : الطريق الموصل الى معرفة الباري
تعالى ليس الا وجود الحادثات لضرورة افتقارها الى مرجح ينتهي الأمر
عنده ، وهي لا تدل على اكثر من واحد . وهو ايضا ما لا يقوى ، فان
حاصله يرجع الى نفي الدليل الدال على وجود الاثنين ولا بد فيه من
الاستناد الى البحث والتفتيش ، وذلك غير يقيني على ما يخفى .
ثم لو قدر انتفاء كل دليل فذلك مما لا يكفي من رام نفي المدلول
لجواز وجوده في نفسه وانتفاء دليله .^(١)

وفي رأي أن ما ذهب اليه الآمدى في هذا المقام غير سليم :

أما أولا : فلأن فرض المتكلمين اجتماع ارادتي الالهين المفروضين
على حركة الشيء وسكونه مثلا لا استحالة فيه ، ان لا يترتب على هذا الفرض

(١) غاية المرام في علم الكلام : ص ١٥١ ، ١٥٢ .

اجتماع النقيضين في شي * واحد هما حركة الشي * وسكونه ، فليس معنا الـ
ارادة الحركة قائمة بأحد الالهين المفروضين ، و ارادة السكون قائمة بالاله
الآخر ، و اذا كانت ارادة أحد الالهين المفروضين لحركة الشي * ممكنة فسي
نفسها ، حال عدم ارادة الاله الآخر لنقيضها ، فانها تظل ممكنة كذلك ،
حتى ولو اراد الاله الآخر ذلك النقيض ، لما ذكرناه من انه لا يترتب على
ذلك اجتماع النقيضين في شي * واحد ، وكون الخصم لا يسلمون بهذا دون
ان يقيموا على هذا المنع سنداً هو من قبيل المنع للبديهيات .

فرض المتكلمين لا اجتماع ارادتي الالهين لحركة الشي * وسكونه
اذن فرض ممكن لا استحالة فيه وعلى اساسه " يقيمون دليلهم على الوجود انية
فيفترضون وقوع مراديهما معا أو ارتفاعهما معا ، أو وقوع مراد الآخر ويرتبون
على كل فرض من النتائج (كما قد منا) ما ينتهي بهم الى ابطال القول
بوجود الهين ، واثبات الوجودانية لله تعالى .

و اما نقد الآمدى للمتكلمين ثانياً وقوله بان الانتها الى مرجح
واحد لوجود الحادثات على عدمها مني على نفي الدليل الدال على
وجود الهين ، وان هذا غير يقيني وان الحقيقة قد تكون ثابتة في نفسها
حتى ولو لم يقم عليها دليل .

أما هذا النقد من الآمدى فهو كذلك غير مسلم فمن المستحيل ان
تكون هناك حقيقة ثابتة في نفسها ، ولا يكون هناك دليل عليها ، انما قد
يخفى هذا الدليل علينا مع وجوده في نفسه وفي نفس الوقت فان الخصم
قد أقاموا الأدلة على وجود الالهين من وجهة نظرهم ، وان كانت هذه
الأدلة التي أقاموها أدلة غير صحيحة ، وعدم ثبوت الدليل الدال على
وجود الهين لا يعني ان وجودهما قد يكون ثابتاً في نفسه وان لم يكن عليه

دليل وانه يضعف دليل المتكلمين على وجود الاله الواحد ، ذلك أن المتكلمين أقاموا الدليل على بطلان وجود الهين اثنين ، وذلك يستقيم دليل الوحدانية ، فبطلان التعدد يعني صحة نقيضه وهو الوحدانية ولا معنى بعد ذلك لفرض وجود الهين وان لم يقم عليهما دليل ، كما يفترض الآمدى مادام المتكلمون قد أبطلوا هذا الفرض بمختلف الأدلة ، وعلى مختلف الوجوه التي يمكن ان نتصور عليها الشبه بين كل منهما وبين الآخر من جهة ، أو بينهما وبين العالم من جهة أخرى .

فنقد الآمدى للمتكلمين في الأسس التي بنوا عليها ادلتهم نقصد

غير صحيح .

ويقيم الآمدى على توحيد الله تعالى دليلا آخر يرى انه هو الصواب

في هذا الباب ، وخلاصته :

انه لو فرض وجود الهين فاما ان يتساويا من كل وجه فلا تكون بينهما اثنينية ، وهو خلاف المفروض ، واما ان يختلفا من كل وجه ، فيخالف احدهما الآخر في صفات الكمال الالهية فلا يكون الاله وهو خلاف المفروض ، وفي نفس الوقت يثبت التوحيد للاله المستكمل لصفات الالهية ، واما ان يشتركا في بعض الصفات دون بعضها فان تخصيص ما به الاشتراك عما به الافتراق ، ان كان أمرا راجعا في كل واحد منهما الى ذاته كان أمرا مشتركا بينهما ، لأن مقتضى له فيهما واحد ، وذلك باطل لأنه خلاف المفروض ، وهو ان هذا التخصيص خاص في كل منهما بذاته وان كان راجعا الى ارادته كان معنى ذلك ان كلا منهما متحقق وموجود على ما هو عليه من تخصيص ما به الاشتراك مما به الافتراق قبل وجود ما خصه وهو الارادة ، ان أن الارادة تابعة للذات وهذا الفرض محال كذلك فالموجود لا يوجد قبل

مخصصه . أما اذا قيل ان تخصيص ما به الاشتراك عما به الافتراق في كل
منهما راجع الى غيره . وكان معنى ذلك استناده اليه في وجوب وجوده فكان
مكنا ، وذلك محال . فوجود الهين على جميع هذه الوجوه محال ، يقول
الآطى في عرض هذا الدليل :

فالصواب في هذا الباب ان يقال : لو قدرنا وجود الهين لم يخل ،
اما ان يشتركا من كل وجه أو يختلفا من كل وجه ، أو يشتركا من وجه دون وجه ،
فان كان الاول فلا تعدد ولا كثرة ، وان كان الثاني فلا محالة انهما لم
يشتركا في وجوب الوجود ولا فيما يجب لله من الكمالات ويستحيل عليه
من الصفات . وان ذاك فأحدهما لا يكون اليها .

وان كان الثالث ، فتخصيص ما به الاشتراك ما به الافتراق . فسي
كل واحد منهما اما أن يستند اليه أو الى خارج عنه . فان استند اليه .
فاما أن يكون ذلك له بالذات أو بالارادة . لا جائز ان يكون له لذاته .
والأ لوجب الاشتراك فيه لضرورة ان المقتضي له فيهما واحد . وان كان
ذلك له بالارادة استدعي كونه محققا وموجودا ، دون ماخصه وهو محال ،
وان كان ذلك مستندا الى خارج ، لنم ان يستندا في وجوبهما كل واحد
على صاحبه وهو مستمع ومع كونه مستمعا ، فيلزم ان يكون كل منهما مكنا
وجوده وهو محال .^١

وكان الاقرب للآطى في ابطال الفرض الثالث ، وهو اشتراكهما
في بعض الوجود دون البعض الآخر ان يقول ببطلان الوهية من يختلف
منهما مع الآخر في بعض صفات الكمال الالهية ، شأنه في ذلك شأن من
يختلف مع الآخر في جميع صفات الالهية كما مر في الفرض الثاني أو يقول

ببطلان الوهية الالهية مما لو كان في كل منهما ما ليس في الآخر من النقص والكالات ، فذلك أظهر من افتراض رجوع تخصيص ما به الاشتراك عما به الافتراق الى الذات أو الارادة أو الغير كما عرض الآدى .

ويدهي ان دليله بعيد عن المسلك القرآني في اثبات التوحيد على اساس ما يترتب على فرض الالهية من التمانع بينهما في الخلق . أو زهاب كل منهما بما خلق كما سيأتي تفصيله ، وفي نفس الوقت فليس أظهر من دليل المتكلمين في اثبات الوجدانية ، ثم انه لا يخفى تأثره في دليله هذا بما سبق ان اوردناه من الغزالي من ابطال وجود الهية يتساويان من كل وجه أو يكون احدهما اكمل من الآخر ، أو أقل منه ، وان كان ما أورده الغزالي اوضح في الدلالة على التوحيد وابعد عن التعقيد .

٤ - نقد ابن تيمية لمنهج المتكلمين في اثبات الوجدانية لله تعالى وبيان

برهان اثباتها عنده :

سبق أن ذكرنا عند حديثنا عن معاني الوجدانية عند المتكلمين ان شيخ الاسلام يتوجه بالنقد الى المتكلمين في اقتصارهم في بيان التوحيد على تلك المعاني وفي اقتصارهم كذلك على اثباتها . ذلك ان التوحيد الذي جاء به الشرع لا يقتصر على مجرد الاعتقاد بتلك المعاني والقول بها بل لابد في حقيقة التوحيد - بالاضافة الى هذا الجانب النظري - من التوحيد العملي وهو التوجه الى الله سبحانه وتعالى وحده بالمعبادة واخلاص الدين له . فلو لم يتحقق هذا المعنى في المعبود فانه لا يكون موحدًا حتى ولو اعتقد وحدانية الله تعالى في ذاته وصفاته وافعاله . فالمشركون كانوا يعتقدون وحدانية الله في أفعاله ولم ينفعهم هذا الاعتقاد بل كانوا معه شركين نظرا لما كانوا

يعبدون من دون الله . ولهذا جاء القرآن ليدعوهم الى التوحيد الخالص وهو عبادة الله وحده . فلا بد من التوحيد في ارادة العبادة لله الى جانب توحيده اعتقادا وقولا . يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : ان التوحيد الذي أنزل الله به كتبه وارسل به رسله . وهو المذكور في الكتاب والسنة ، وهو المعلم بالاضرار من دين الاسلام . ليس هو هذه الأمور التي ذكرها هؤلاء المتكلمون . وان كان فيها ما هو داخل في التوحيد الذي جاء به الرسول . فهم مع زعمهم انهم الموحدون ليس توحيدهم التوحيد الذي ذكر الله ورسوله ، بل التوحيد الذي يدعون الاختصاص به باطل ففي الشرع والعقل واللغة . وذلك ان توحيد الرسل والمؤمنين هو عبادة الله وحده . فمن عبد الله وحده لم يشرك به شيئا . وحده ، ومن عبد من دونه شيئا من الأشياء فهو مشرك به ليس بموحد مخلص له الدين . وان كان مع ذلك قائلا بهذه المقالات التي زعموا انها التوحيد . حتى لو أقر بأن الله وحده خالق كل شيء ، وهو التوحيد في الافعال الذي يزعم هؤلاء المتكلمون انه يقر انه لا اله الا هو ويشتمون بما توهموه من دليل التمانع وغيره لكان مشركا ، وهذا حال مشركي العرب ، الذين بعث الرسول اليهم ابتداء . وانزل القرآن ببيان شركهم . ودعاهم الى توحيد الله واخلاص الدين له . " ١ "

فشيخ الاسلام اذا يأخذ على المتكلمين توسعهم في الاستدلال على توحيد الربوبية بما يقدمونه عليه من دليل التمانع — كأنما هو النوع الوحيد من انواع التوحيد الذي جاء به الكتاب والسنة — في نفس الوقت الذي يغفلون فيه الاستدلال على توحيد الألوهية بينما جاء به القرآن ليحمل العرب عليه مع معرفتهم بأن الله وحده هو الذي خلق السموات والأرض .

ومع ان ابن تيمية يرى ان دليل التمانع الذى قدمه المتكلمون في اثبات توحيد الربوبية من الطرق العقلية الصحيحة في اثبات الوحدانية الآتية انه يأخذ عليهم ما يذهبون اليه من ان هذا الدليل مأخوذ من قوله تعالى : * لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا *^١ ظنا منهم ان هذه الآية انما سيقّت للاستدلال على توحيد الربوبية . وانه لو كان هناك آلهة خالقون لأدى ذلك الى فساد السموات والأرض . لما يقع بين هذه الآلهة المفروضة من التمانع في الخلق .

وفي رأى شيخ الاسلام ابن تيمية ان هذه الآية انما سيقّت للاستدلال على توحيد الالهية المتضمن لتوحيد الربوبية وذلك ببيان ما يترتب على تعدد الآلهة المعبودين من الفساد في الكون . يقول ابن تيمية : ان هؤلاء المتأخرين لم يهتدوا الى تقرير مقدمتهم لدليل التوحيد وهو دليل التمانع واستشكلوه . واولئك ظنوا ان هذا الدليل هو الدليل المذكور في القرآن في قوله تعالى : * لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا *^٢ وليس الأمر كذلك بل اولئك قصروا في معرفة ما جاء به الرسول وعدلوا الى ما اورثهم الشك والحيرة والضلال . . . وذلك ان دليل التمانع المشهور عند المتكلمين انه لو كان للعالم صانعان ، أراد أحدهما أمرا وأراد الآخر خلافه مثل ان يريد أحدهما اطلاق الشمس من مشرقها ويريد الآخر اطلاقها من مغربها أو من جهة أخرى ، امتنع ان يحصل مرادهما لأن ذلك جمع بين الضدين ، فيلزم ان لا يحصل مراد واحد منهما ، فلا يكون واحد منهما ربا فيكون الذى حصل مراده هو الرب دون الآخر . (الى غير ذلك من الطرق التي يصيغ بها المتكلمون هذا الدليل) .

(١) سورة الأنبياء : الآية " ٢٢ " .

فهذه الطرق وامثالها بين بها أمة النظار توحيد الربوبية وهي طرق صحيحة عقلية لم يهتد هؤلاء المتأخرون الى معرفة توجيهها وتقريرها ، ثم ان اولئك المتقدمين من المتكلمين ظنوا انها طرق القرآن وليس الأمر كذلك ، بل القرآن قرر فيه توحيد الألوهية المتضمن توحيد الربوبية .^١ وما تجدر الإشارة اليه ان ابن تيمية هو الذي انفرد بما يذهب اليه هنا من القول بدلالة قوله تعالى : * لو كان فيهما آله الا الله لفسدتا *^٢ على توحيد الألوهية اى على ان الاله الحق واحد لا شريك له وهو الله سبحانه وتعالى ، ومعنى ذلك ان العبادة لا ينبغي ان تكون الا للاله الحق الواحد لما يترتب من الفساد على تعدد الآلهة المعبودين بغير حق ، فالفساد الناشئ عن عبادة هؤلاء الآلهة دليل على بطلان القول بتعدد هم وعبادتهم ، وانه ليس في الوجود الا اله حق واحد هو الذى ينبغي ان نفرد بالعبادة وحده .

يقول ابن تيمية شرحا لوجه دلالة قوله تعالى : * لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا *^٢ على توحيد الألوهية وان الاله الحق واحد . ولا ينبغي ان يعبد سواه يقول في ذلك : فاذا كانت الحركات الارادية لا تقوم الا بمراد لذاته وبذلك يقصد ، ولا يجوز ان يكون مراد لذاته الا الله تعالى ، كما لا يكون موجودا بذاته الا الله تعالى ، فعلم انه * لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا *^٣

(١) منهاج السنة النبوية : ج ٢ ص ٨١ .

(٢) سورة الأنبياء : آية " ٢٢ "

(٣)

وهذه الآية فيها بيان ان لا اله الا الله وانه لو كان فيهما آلهة
غيره لفسدتا . . . والمقصود هنا في هذه الآية بيان امتناع الالهية من
جهة الفساد الناشئ من عبادة ما سوى الله تعالى لانه لا صلاح للخلق
الا بالمعبود المراد لذاته من جهة غاية افعالهم ونهاية حركاتهم ، وما
سوى الله لا يصلح ، فلو كان فيهما معبود غيره لفسدتا من هذه الجهة
فانه سبحانه هو المعبود المحبوب لذاته كما انه هو الرب الخالق بمشيئته .^(١)
وانا كان دليل المتكلمين على توحيد الربوبية مع كونه صحيحا ليس
هو دليل القرآن المستفاد من قوله تعالى : لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا *^(٢) كما يرى ابن تيمية ، فانه يقدم لنا برهانين على هذا
المطلب المهم في الدين أخذا من قوله تعالى : ما اتخذ الله من ولد
وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض *^(٣)
فبين لنا وجه التلازم بين تعدد الآلهة الخالقين وبين ذهاب كل اله بما
خلق على اساس ان تعدد الآلهة يستلزم عدم استقلال اله بالخلق وثبوت
المشاركة بين الآلهة المفروضة فيه ، وان هذا الاشتراك بينهم في الخلق لا يمكن
ان يكون لما يترتب عليه من اجتماع النقيضين وعجز الآلهة المفروضة ولـ
الدور ، ومن ثم يترتب على ذلك ضرورة ان يكون لكل منهم فعله الخاص به
فيذهب كل اله بما خلق ، لكن هذا أمر غير واقع لظهور الترابط بين أجزاء
المالم وفي ذلك يقول ابن تيمية بيانا لهذا البرهان الأول في قوله تعالى :
* ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا
بعضهم على بعض * قوله : * اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم

(١) منهاج السنة النبوية : ٩١ / ٢ .

(٢) سورة الانبياء : الآية " ٢٢ " .

(٣) سورة المؤمنون : الآية " ٩١ " .

على بعض . وهذا اللازم منتف (وهو ذهاب كل اله بما خلق وعلو
بعضهم على بعض) فانتفى الملزوم وهو ثبوت اله مع الله ، وبيان التلازم
انه اذا كان معه اله امتنع ان يكون مستقلا بخلق العالم . مع ان الله تعالى
مستقل بخلق العالم ، وان فساد هذا معلوم بالضرورة لكل عاقل وان هذا
جمع بين النقيضين . وامتنع ايضا ان يكون مشاركا للآخر معاونا له لان ذلك
يستلزم عجز كل منهما والعاجز لا يفعل شيئا . فلا يكون ربا ولا الهيا ،
لان أحدهما اذا لم يكن قادرا الا باعانة الآخر لزم عجزه حال الانفراد وامتنع
ان يكون قادرا حال الاجتماع ، لأن ذلك دور قبلي ، فان هذا لا يكون
قادرا حتى يجعله الآخر قادرا أو حتى يعينه الآخر ، وذاك لا يجعله
قادرا ولا يعينه حتى يكون هو قادرا ، وهو لا يكون قادرا حتى يجعله ذلك
أو يعينه ، فامتنع اذا كان كل منهما محتاجا الى اعانة الآخر في الفعل
ان يكون احدهما قادرا فامتنع ان يكون لكل واحد منهما حال الانفراد وحال
الاجتماع فعل . فتمين ان يكون كل واحد منهما قادرا عند الانفراد فلا
بد اذا فرض معه اله ان يكون كل منهما قادرا عند انفراده ، واذا كان كذلك
ففعل أحدهما اذا كان مستلزما لفعل الآخر كأن لا يفعل شيئا حتى يفصل
الآخر فيه شيئا لزم ان لا يكون احدهما قادرا على الانفراد ، وعاد احتياجهما
في اصل الفعل الى التعاون وذلك مستتبع بالضرورة ، فلا بد ان يمكن أحدهما
ان يفعل فعلا لا يشاركه الآخر فيه ، وحينئذ فيكون مفعول هذا متميزا عن
مفعول هذا ومفعول هذا ميزا عن مفعول هذا . فيذهل كل اله بما خلق .
هذا بمخلوقاته وهذا بمخلوقاته ، فتبين انه لو كان معه اله لذهب كل اله
بمخلوقاته . وهذا ليس بواقع فانه ليس في العالم شي " الا وهو مرتبط بغيره
من اجزاء العالم . . " ١

أما البرهان الثاني الذي تتضمنه الآية المذكورة وهو لزوم علو بعض الآلهة المفروضة على بعض على فرض تعدد هؤلاء الآلهة وبيان بطلان ذلك اللان فان شيخ الاسلام ابن تيمية يبينه على استحالة وجود الهيئتين متكافئتين في القدرة لما يترتب عليه من استحالة فعلهما لا حال الاتفاق ولا حال الاختلاف من ثم لا بد وان يكون احدهما أعلى قدرة من الآخر والا قدر أعلى من دونه ومع ان الأعلى في القدرة يكون هو الاله وبه يثبت المطلوب ،
الآن ان شيخ الاسلام ابن تيمية يضيف الى ذلك ان هذا اللان وهو وجود اله يعمل على آلهة آخرين باطل لأنه غير واقع ، فدل ذلك على عدم تعدد الآلهة كما دل عليه عدم زهاب كل اله بما خلق ، يقول ابن تيمية بياناً للبرهان الثاني على توحيد الربوبية الذي تتضمنه الآية المذكورة .

وأما البرهان الثاني وهو قوله : « ولعل بعضهم على بعض » فانهما يمتنع أن يكونا متساويين في القدرة لأنهما اذا كانا متساويين في القدرة لم يفعلا شيئاً لا حال الاتفاق ولا حال الاختلاف سواء كان الاتفاق لازماً لهما أو كان الاختلاف هو اللان ، أو جاز الاتفاق وجاز الاختلاف ، لأنه اذا قدر أن الاتفاق لازم لهما فلأن احدهما لا يريد ولا يفعل حتى يريد الآخر ويفعل ، وليس تقدم أحدهما بأولى من تقدم الآخر لتساويهما ، فيلزم ان لا يفعل واحد منهما .

واذا كان الاختلاف لازماً لهما امتنع مع تساويهما ان يفعلا شيئاً لان هذا يمنع هذا وهذا يمنع هذا التكافؤ القدرتين فلا يفعلان شيئاً ، وايضا فان امتناع أحدهما مشروط بمنع الآخر فلا يكون هذا ممنوعاً حتى يمنعه ذاك ، ولا يكون ذاك ممنوعاً حتى يمنعه هذا فيلزم ان يكون كل منهما مانعاً ممنوعاً ، وهذا ممنوع ولان زوال قدرة كل منهما حال التمانع انما

هي بقدرة الآخر فاذا كانت قدرة هذا لا تزول حتى تزيلها قدرة ذاك
وقدرة ذاك لا تزول حتى تزيلها قدرة هذا فلا تزول واحدة من القدرتين
فيكونان قادرين وكونهما قادرين على الفعل مطبقين في حال كون كل منهما
منوعا بالآخر عن الفعل عاجزا عنه فمنع الآخر له محال لأن ذلك كله
جمع بين النقيضين ، واما اذا قدر امكان اتفاقهما وامكان اختلافهما فان
تخصيص الاتفاق بدون الاختلاف وتخصيص الاختلاف بدون الاتفاق محتاج
الى من يرجح احدهما على الآخر ولا مرجح الا هما وترجيح أحدهما بدون
الآخر محال وترجيح احدهما مع الآخر هو اتفاق فيفتقر تخصيصه الى مرجح
آخر فيلزم التسلسل في الملل وهو مستع باتفاق العقلاء .. فتعين انه
لو قدر الهان وكانا متكافئين في القدرة لم يفعله شيئا لاحال الاتفاق
ولا حال الاختلاف فلا بد حينئذ اذا قدر الهان ان يكون احدهما اقدر
من الآخر والأقدر عال على من دونه في القدرة بالضرورة ، فلو كان ثم آلهة
لوجب علو بعضهم على بعض ولم يكن المستقل بالفعل الا العالي وحده ..
فتبين انه لو كان معه اله لعل بعضهم على بعض كما تبين انه كان يذهب
كل اله بما خلق . " ١ "

(١) المصدر السابق : ص ٨٦ ، ٨٧ .

هـ - أدلة القرآن على اثبات التوحيد لله تعالى :

لقد جعل المتكلمون من قوله تعالى : * لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا *^١ أساسا لدليل التمانع ، وهو أهم ما استدلوا به على التوحيد . وقد رأينا ان شيخ الاسلام ابن تيمية قد اعتبر ذلك الاستدلال من المتكلمين استدلالا عقليا صحيحا ، وان كان ابن تيمية قد ذهب الى ان الآية المذكورة تثبت لله تعالى توحيد الالهية المتضمن لتوحيد الربوبية ، وليست كما ظن المتكلمون دليلا على توحيد الربوبية ، وان كان قد اعتبر دليل التمانع من المتكلمين دليلا عقليا صحيحا .

ومع ان هؤلاء المتكلمين يرون قطعية الدلالة في الآية المذكورة على ثبوت الوحدانية لله تعالى - كما يرى ذلك شيخ الاسلام ابن تيمية - إلا ان بعضا منهم يرى ان الحجة فيها اقناعية ولا يمكن القطع بتمانع الالهيين لجواز ان يتفقا فلا يكون هتالك تمنع.

يقول سعد الدين التفتازاني^٢ : واعلم ان قوله تعالى : * لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا *^٢ حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله : ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض *^٣ والآ فان

(١) سورة الأنبياء : الآية " ٢٢ "

(٢) هو مسعود بن عمر التفتازاني العلامة الكبير صاحب شرحي التلخيص وشرح العقائد في اصول الدين وغيرها من كتب المنطق والبلاغة ، مات سنة ٧٩٢ هـ / الدرر الكامنة : ج ٥ ص ١١٩ .

(٣) سورة المؤمنون : الآية " ٩١ " .

أريد به الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فجرد
التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام المشاهد ، وإن أريد
إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهد بطل السماوات
ورفع هذا النظام فيكون ممكناً لا محالة ... "١"

ويقول شارح العقائد المضدية بعد شرحه لدليل التامع وأنه
مأخوذ من قوله تعالى : لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا * : وقد قيل
أنه دليل اقناعي لجواز أن يتفقا فلا يلزم الفساد . "٢"

والواقع أن القول بعدم التلائم القطعي بين تعدد الآلهة
وفساد السماوات والأرض لجواز الاتفاق بين الآلهة المفروضة ومن ثم لا يحصل
الفساد — وهو ما أورده السعد وشارح العقائد المضدية — الواقع
أن هذا القول غير مسلم ، بل الفساد لازم لتعدد الآلهة لوقوع التامع
بينها ، أما دفع ذلك بافتراض جواز اتفاق الآلهة المفروضين ، فإن هذا
الاتفاق المفروض لا يمكن تحقيقه سواء كان هذا الاتفاق جائزاً أو واجباً ، وقد
رأينا من قبل أن المتكلمين لم يفتهم أن يعرضوا لهذا الفرض بالشرح والإبطال ،
وليس من قصدنا هنا الإطالة بإعادة ذكر ما عرضناه من قبل في إبطال فرض
وقوع الاتفاق بين الآلهة المتعددة وإنما نكتفي بإجمال القول في بيان بطلان
تصور هذا الفرض في نفسه وبطلانه لما يترتب عليه من محالات ، فجواز
الاتفاق يساوي في الواقع القول بجواز الاختلاف لأن الأمر الجائز قد يقع
وقد لا يقع — وهذا هو مقتضى الجواز — فإذا لم يقع الاتفاق عاد الأمر

(١) شرح العقائد النفسية : ج ١ ص ٨٧ - ٩١ .

(٢) شرح العقائد المضدية للكلبوني : ج ٢ ص ١٢٩ .

الى وقوع التمانع بين الالهين المفروضين ، وهو ما أقام عليه المتكلمون دليلهم على الوحدة انية ومن ثم يكون الفساد لازما بالضرورة لتعدد الآلهة ، أما فرض وقوع الاتفاق بين الالهين المفروضين فهو فرض ابطله المتكلمون — كما رأينا سابقا — لما يلزم عليه من محالات :

فالاتفاق بين الالهين المفروضين على موجود واحد يلزم منه وقوع مقدور واحد بين قادرين ، فاذا استقل اولهما بالخلق — اتفاقا لا تمانعا — كان استقلاله بالخلق دون الآخر ترجيحا بلا مرجح لتساوى الالهين في القدرة واذا وقع الخلق بقدرتيهما معا ، وكان كل منهما قادرا على ما يحدثه الآخر من أثر في الایجاد لزم القول بآله واحد ، حيث لا معنى للقول بوجود الآله الثاني حينذاك ، أما اذا لم يقدر لزم العجز وهو محال في حق الآله .

واذا كان الشيء لا يوجد إلا على وجه واحد — كما قرر القاضي عبد الجبار — لزم عود وجوده الى قدرة واحدة ، لان القدرة الثانية تكون مهمتها في الایجاد حينذاك تحصيل حاصل وتحصيل الحاصل محال كما هو ظاهر .

ويلزم كذلك من فرض الاتفاق بين الالهين على خلق احدهما لبعض الجواهر والاعراض وخلق الثاني للبعض الآخر الترجيح بلا مرجح ففي تخصيص احدهما ببعض المقدورات دون البعض الآخر وذلك للتساوى بين الالهين القادرين في ذاتهما وفي النسبة بينهما وبين جميع المقدورات . هذا اذا كان احدهما قادرا على ما يقدر عليه الآخر ، أما اذا لم يكن قادرا لزم عجز الآله . وظاهر ان الترجيح بلا مرجح وعجز الآله أمران باطلان .

ويلزم القول بجواز الاتفاق بين الالهين على خلق أحدهما للجواهر
وخلق الآخر للأعراض احتياج كل منهما في مقدوراته للآخر ، للتلائم التام
بين الجواهر والأعراض . وعلى فرض مساعدة كل منهما للآخر في خلق مقدوراته
فانه يلزم من وجوب تلك المساعدة ان يكون كل منهما مضطرا ، ويلزم من
جوازها امكان عدم وقوعها فيحصل العجز لكل منهما عن الخلق ، وكل
هذه الأمور اللازمة لقصور الاتفاق بين الالهين أمور باطلة في نفسها وفي
حق الاله ، فثبت بطلان قصور الاتفاق بين الالهين المفروضين .

وعلى كل فان مجرد معرفتنا بان الاله هو اكمل الموجودات وبأن
اللوهية بطبيعتها - ان صح هذا التعبير - تتضمن العلو على كل
معداها - اذا عرفنا ذلك - اتضح لنا استحالة تصور الهين يتفق
احدهما مع الآخر . لأن هذا الاتفاق المفروض يتنافى مع الوهية الاله .
بكل ما تتضمنه من معاني العلو والكبرياء والانفراد بالكمال .

وننتهي من كل ذلك الى ان لزوم الفساد لتعدد الالهين - لزوم
عقلي قطعي ، وليس لزوما عاديا كما قيل وذلك لضرورة التامع بين
الالهين المفروضين . وبطلان تصور الاتفاق بينهما على اى وجه كان هذا
الاتفاق سواء قلنا بجوازه أو بوجوهه . فالآية قطعية الدلالة في بابها ،
وليست الدلالة فيها خطابية أو اقناعية كما يقولون .

ونلاحظ ان المتكلمين في استدلالهم على وحدانية الله تعالى قد
اقتصروا على سياق الأدلة العقلية ، وانهم عندما استندوا الى القرآن في
مأخذ هذه الأدلة العقلية قد اقتصروا على قوله تعالى : ﴿ لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدنا ﴾ ومن اشار منهم الى بعض الآيات الأخرى لم يتوسع
في ذكر وجه الدلالة فيها .

اقتصر المتكلمون كما قلنا على سرد الأدلة العقلية ، مع ان القرآن الكريم استدل على الوجدانية بحسالك متعددة سواء كانت عقلية أو كونية أو نفسية وفي نفس الوقت فانهم في عرض الأدلة العقلية قد اقتصروا على أخذ دليلهم — كما قلنا — من قوله تعالى ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا ﴾ مع أن هناك آيات كثيرة جاءت الدلالة فيها على وحدانية الله تعالى وهي :

أ : أدلة القرآن العقلية على وحدانية الله تعالى :

هناك آيتين جاءت الدلالة فيهما على الوجدانية في سياق عقلي محكم ، وهما قوله تعالى : ﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله إذا لذهب كل اله بما خلق ﴾ وقوله تعالى : ﴿ قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا ﴾ "٢" وقد سبق أن ذكرنا توجيه شيخ الاسلام ابن تيمية للدلالة العقلية على الوجدانية في الآية الاولى . ونحب أن نضيف الى ما ذكره ابن تيمية ما قاله المفسرون في توضيح دلالة هاتين الآيتين على الوجدانية .

أما الآية الاولى وهي قوله تعالى : ﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله إذا لذهب كل اله بما خلق ولعلنا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون ﴾ "١" ، فقد قال الطبري في تفسيرها وبيان دلالتها على الوجدانية : اي ما لله من ولد ، ولا كان معه في القديم ولا حين ابتدع الاشياء من تصلح عبادته غير الله تعالى ، ولو كان معه في القديم ، أو عند

(١) سورة المؤمنون : الآية " ٩١ " .

(٢) سورة الاسراء : الآية " ٤٢ " .

خلقه الاشياء من تصلح عبادته اذن لا اعتزل كل اله منهم بما خلق فانفرد به ، ولتغالبا أو غلب القوى منهم الضعيف ، والضعيف لا يصلح أن يكون الهيا . فسبحان الله ما ابلغها من حجة ، وأوجزها لمن عقل وتدبر . "١"

وقال الرازي في تفسير هذه الآية بيان دلالتها على الوحدانية كذلك : المعنى لا تفرد كل واحد من الآلهة بخلقه الذي خلقه واستبد به ، ولرايتم ملك كل واحد منهم متميزا عن ملك الآخر ، ولغلب بعضهم على بعض ، كما ترون حال ملوك الدنيا ممالكهم متميزة وهم متغالبون ، وحيث لم تروا أثر التمايز في الممالك والتغالبا ، فاعلموا انه اله واحد بيده ملكوت كل شيء . "٢"

وكذلك فان الله تعالى يقرر وحدانيته سبحانه في هذه الآية بنفسه الولد والشريك عنه ، ببيان حال الكون مع التعدد في الآلهة من تفرد كل منهم بخلقه ومغالبة بعضهم لبعض ، فلا بد والحالة هذه ان ينشأ الفساد والاضطراب نتيجة التمايز والاعتزال في الخلق ، فثبتت وحدانية الهاري عز وجل بالنظر الى احكام الكون وما فيه . ثم ان الله تعالى قد نزه نفسه سبحانه بعد بيان بطلان التعدد عن الوصف بالشريك واتخاذ الولد . وأما الآية الثاني وهي قوله تعالى : * قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لابتفوا الى ذى العرش سبيلا سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا * "٣"

(١) تفسير الطهرى : ج ١٨ ، ص ٤٩ وانظر تفسير ابن كثير .

ج ٣ ص ٢٥٤ .

(٢) تفسير الرازي : ج ٢٣ ص ١١٢ .

(٣) سورة الاسراء : الآيتان " ٤٢ ، ٤٣ " .

قال ابن عباس^١ : لا يتفوا الى ذى العرش سبيلا

لطلبوا مع الله منازعة وقتالا كما تفعل ملوك الدنيا بعضهم ببعض .

وقال سعيد بن جبير : اذا لطلبوا طريقا الى الوصول اليه لينزلوا

ملكه ، لانهم شركاؤه .^٢

وقال قتادة^٣ : اذن لا تفت تلك الآلهة القرية من الله ذى

العرش العظيم ، والتست الزلفة عنده ، والعربة عند لانهم دونه .^٤

وقال صاحب الكشاف في تفسير هذه الآية وبيان دلالتها على

الوحدانية : اى لطلبوا من له الملك والربوبية سبيلا بالمغالبة ، كما

يفعل ملوك الدنيا بعضهم ببعض كقوله تعالى : * لو كان فيهما آلهة

الا لله لفسدتا

(١) هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب ، ابن عم رسول الله صلى الله

عليه وسلم دعا له النبي عليه السلام بالفقه والحكمة والدين ، وكان

يقال له حبر هذه الامة ، سكن آخر أيام الطائف ومات فيها

عام ٦٨ هـ / الاصابة / ج ٢ ص ٢٣٠ .

(٢) تفسير القرطبي : ج ١٠ ص ٢٦٥ .

(٣) هو قتادة بن دعامة السدوسي البصري ، حافظ مفسر ضريركه ،

قال فيه احمد بن حنبل : قتادة احفظ اهل البصرة وكان

علمه بالحديث رأسا في اللغة ومفرداتها وأيام العرب .

الاعلام : ج ٦ ص ٢٢ .

(٤) تفسير القرطبي : ج ١٥ ص ٩١ .

وقيل : لتقربوا إليه ، كقوله : أولئك الذين يدعون يبتغون
الى ربهم الوسيلة * "١" "٢"

فالأية الكريمة تقرر الوجدانية لله تعالى باثبات المنازعة بين الآلهة
المفروضة عن طريق المزاحمة على العرش من فساد واضطراب الذي قررت آية
أخرى : لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا *
ثم ان الله تعالى قد نزه نفسه سبحانه عن الشريك بقوله :
سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا *

ب - أدلة القرآن الكونية على وحدانية الله :

أما أدلة القرآن الكونية التي يدل بها على وحدانية الله سبحانه
وتعالى فهي كثيرة جدا يطول ذكرها وشرح الآيات الكريمة التي تتضمنها ،
ونكتفي منها بالآيات الجامعة لهذه الدلالة في سورة النمل لما تتضمنه تلك
الآيات من المظاهر الكونية الكثيرة الدالة على وحدانية سبحانه وتعالى وتلك
الآيات الكريمة هي قوله تعالى : * امن خلق السموات والارض وأنزل لكم
من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم ان تنبتوا شجرها إلا
مع الله بل هم قوم يعدلون * أمن جعل الأرض قرارا وجعل خلالها
أنهارا وجعل لها رواسي وجعل بين البحرين حاجزا أله مع الله بل أكثرهم
لا يعلمون * أمن يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء
الأرض أله مع الله قليلا ما تذكرون * أمن يهديكم في ظلمات البر والبحر
ومن يرسل الرياح بشرى بين يدي رحمة أله مع الله تعالى الله عما يشركون *

(١) سورة الاسراء : الآية " ٥٧ " .

(٢) تفسير الكشاف : ج ٢ ص ٥٢٢ .

أمن يبدو الخلق ثم يعيده ، ومن يرزقكم من السماء والارض الله مع الله قيل
هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين "١"

قال القرطبي في تفسير هذه الآيات وبيان دلالتها على الوحدانية :

انما ثبت انه لا يقدر على هذا غيره فلم يعبدون مالا يضر ولا ينفع ؟
* بل أكثرهم لا يعلمون * يعني كأنهم يجهلون الله قد يعلمون ما يجب
له من الوحدانية . ثم يقدر ان ذكر اجابة المضطر وكشف السوء قال ذلك
على وجه التوبيخ : * الله مع الله قليلا ما تذكرون * كأنه قال : أسمع الله
ويلكم اله أو الله مع الله يفعل ذلك فتعبدوه . ثم يعيد تقرير بدو الخلق
واعادته قال : * بالله مع الله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين * أى الله
مع الله يخلق ويرزق ويبدى ويعيد فهاتوا حجتكم ان له شريكا أو حجتكم
في انه صنع أحد شيئا من هذه الاشياء غير الله ان كنتم صادقين . "٢"

وقال الشوكاني : ثم قال سبحانه وتعالى موخا لهم ومقرعا :

* الله مع الله * أى هل معبود مع الله الذى تقدم ذكر بعض أفعاله
حتى يقرب به ويجعل شريكا له في العبادة ، ثم أضرب على تقريرهم
وتوبيخهم بما تقدم وانتقل الى بيان سوء حالهم من الالتفات من المخاطب
الى الخفية فقال : * بل هم قوم يعدلون * أى يعدلون بالله غيره .
أو يعدلون عن الحق الى الباطل ، ثم شرع في الاستدلال بأحوال الارض وما
عليها على وحدانيته تعالى ، فاذا ثبت انه لا يقدر على ذلك الا الله ، فهل
اله في الوجود يصنع صنعه ويخلق خلقه ؟ فكيف يشركون به مالا يضر ولا ينفع

(١) النمل : الآيات ٦٠ - ٦٤ . ز .

(٢) تفسير القرطبي : ج ١٣ ص ٢٢٢ .

* بل أكثرهم لا يعلمون * أي لا يعلمون توحيد ربهم وسلطان قدرته ،
ثم شرع في الاستدلال بحاجة الانسان اليه على وحدانيته تعالى ثم قال :
* أله مع الله * الذي يوليكم هذه النعم الجسم * قليلا ما
تذكرون .

ثم استدل ببده الخلق واعادته على وحدانيته تعالى ثم قال :
* أله مع الله * حتى تجعلونه شريكا له . * قل هاتوا برهانكم ان
كنتم صادقين * أي حجتكم على ان لله سبحانه وتعالى شريكا وهاتوا
حجتكم على ان صانعا يصنع كصنعه وفي هذا تبكيت لهم وتهكم بهم .^(١)
فهذه الآيات الكريمة تستلزم كذلك اثبات الوحدانية لله تعالى ،
اذ ان الله تعالى قرر فيها انه هو الذي خلق السموات والارض وما فيها وانه
هو الذي يجيب المضطر ويكشف السوء ويمده الهداية وارسال الرياح ويد
الخلق واعادته ، مثبتا بعد ذلك انه وحده الذي يفعل ذلك كله موخا
للمشركين في اشراكهم واقام الحجج والبراهين على ثبوت وحدانيته سبحانه
وتفرد في خلقه .
ادلة النفس على وحدانيته تعالى في القرآن الكريم
ج - اذلة القرآن النفسية على وحدانية الله :

وقد استدل القرآن الكريم بالنفس الانسانية وما خلقه الله فيها من
القوى والطباع التي لا يقدر عليها غيره ، استدل بذلك على وحدانيته في
قوله تعالى : * وفي أنفسكم أفلا تبصرون *^(٢)

(١) فتح القدير : ج ٤ ص ١٤٦ .

(٢) سورة الذاريات : الآية " ٢١ " .

يقول الطبري في تفسير هذه الآية وبیان وجه الدلالة فيها على
الوحدانية : معنى ذلك : وفي أنفسكم ایضا ایها الناس آیات وعبر
تدلکم على وحدانية صانعکم ، وانه لا اله لکم سواه . ان کان لاشي يقدر
على ان یخلق مثل خلقه لکم * افلا تبصرون * : افلا تتظنون في ذلك
فتفکروا فيه ، فتملوا حقيقة وحدانية خالقکم . "١"

ويقول الشوکاني في تفسير هذه الآية وبیان وجه الدلالة فيها على
الوحدانية : قوله تعالى : * وفي أنفسکم افلا تبصرون * أي وفي
أنفسکم آیات تدل على توحيد الله وصدق ما جاء به الرسل . فان خلقهم
نطفة ثم علقه ثم مضغه ثم عظاما الى ان ینفخ فيه الروح ، ثم تختلف بعد
ذلك صورهم والوانهم وطبائعهم والسننهم . ثم نفس خلقهم على هذه
الصفة العجيبة الشأن من لحم ودم وعظم واعضاء وحواس ومجاری ومافس .
ومعنى قوله : * افلا تبصرون * افلا تتظنون بصیرة البصيرة فتستدلون
بذلك على الخالق الرازق المتفرد بالالوهية . "٢"

د - عدم التسوية بين دينونة الانسان لاله واحد ودينونة لآلهة متعددين :

ودلالة ذلك على التوحيد : وقد استدل القرآن الکریم - على
وحدانية الله تعالى - ببيان عدم التسوية بين دينونة الانسان لاله واحد
ودينونة لآلهة متعددين بقوله : * ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء
متشاكسون ورجلا مسلما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله بل أكثرهم
لا يعلمون * "٣"

(١) تفسير الطبري : ج ٢٦ ص ٢٠٥ .

(٢) فتح القدير : ج ٥ ص ٨٥ .

(٣) سورة الزمر : الآية " ٢٩ " .

يقول الطبري في تفسير هذه الآية بيان دلالتها على الوحدانية :
 مثل الله مثلا للكافر بالله الذي يعبد آلهة شتى ، ويطيع جماعة من
 الشياطين ، والمؤمن الذي لا يعبد إلا الله الواحد ، ضرب الله مثلا
 لهذا الكافر رجلا فيه شركاء مختلفون متنازعون وكل واحد منهم يستخذم
 بقدر نصيبه وملكه فيه ، ورجلا خلوصا لرجل يعني المؤمن الموحد الذي
 الذي اخلص عبادته لله لا يعبد غيره ولا يدعى لشيء سواه بالربوبية ، فأى
 هذين أحسن حالا وأروح جسما وأقل تعباً ونصبا ؟ وقوله تعالى :
 الحمد لله * الشكر الكامل والحمد التام لله وحده دون كل عبود
 سواه . بل أكثرهم لا يعلمون * . بل أكثر هؤلاء المشركين
 لا يعلمون انهما لا يستويان . فهم بجهلهم بذلك يعبدون آلهة شتى —
 دون الله . " ١ "

وقال الرازي في تفسير هذه الآية بيان دلالتها على الوحدانية :
 والمراد تمثيل حال من يثبت آلهة شتى . فان أولئك الآلهة تكون متنازعة
 متفالبة كما قال تعالى : * لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا * " ٢ " .
 وقال تعالى : * ولعلنا بعضهم على بعض * " ٣ " فيبقى ذلك المشرك
 متحيراً ضالاً لا يدري أى هؤلاء الآلهة يعبد وعلى ربوبية أيهم يعتمد ،
 ومن يطلب رزقه . . . اما من لم يثبت إلا لها واحدا فهو قائم بما كلفه
 به عارف بما ارضاه وما اسخطه ، فكان حال هذا اقرب الى الصلاح من حال

(١) تفسير الطبري : ج ٢٣ ص ٢١٣ - ٢١٥ .

(٢) سورة الأنبياء : الآية " ٢٢ " .

(٣) سورة المؤمنون : الآية " ٩١ " .

الأول ، وهذا مثل ضرب في غاية الحسن في تقبيح الشرك وتحسين التوحيد . . . ثم قال * الحمد لله * والمعنى انه لما بطل القول باثبات الشركاء والانداد وثبت انه لا اله الا هو الواحد الاحد الحق ، ثبت ان الحمد له لا لغيره . "١"

هـ - اثبات الوجدانية لله تعالى ببيان بطلان الوهية ماسواه :

واما اثبات الوجدانية لله تعالى ببيان بطلان الوهية ماسواه فقد ورد في آيات كثيرة تقتصر منها على سبيل المثال على قوله تعالى :

* أيشركون مالا يخلق شيئا وهم يخلقون * ولا يستطيعون لهم نصرا ولا أنفسهم ينصرون ■ "٢" وقوله تعالى : * قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا * "٣" وقوله تعالى : * أم لهم آلهة تمنعهم من دنونا لا يستطيعون نصر أنفسهم ولا هم منا يصحبون * "٤"

أما الآية الأولى فقد قال الطبري في بيان دلالتها على الوجدانية :

يقول تعالى ذكره : أيشركون في عبادة الله ، فيعبدون معه مالا يخلق شيئا والله يخلقها وينشئها ، وانما العبادة الخالصة للخالق لا للمخلوق .

وقوله تعالى : * لا يستطيعون لهم نصرا ولا أنفسهم ينصرون ■ يقول تعالى ذكره : أيشرك هو لا المشركون في عبادة الله مالا يخلق شيئا من خلق الله ولا يستطيع ان ينصرهم ان اراد الله بهم سوءا ، أو احل بهم عقوبة ، ولا هو قادر ان اراد به سوءا نصر نفسه ولا دفع ضرر عنها ، وانما

(١) تفسير الرازي : ج ٢٦ ص ٢٧٧ - ٢٧٨ .

(٢) سورة الاعراف : الآيات " ١٩١ ، ١٩٢ " .

(٣) سورة الاسراء : الآية " ٥٦ " .

(٤) سورة الانبياء : الآية " ٤٣ " .

العابد يعبد ما يعبد ، لا اجتلاب نفع منه أولدفع ضر منه عن نفسه ،
وآلهتهم التي يعبدونها ويشركونها في عادة الله لا تتفهم ولا تضرهم ،
بل لا تجلب الى نفسها نفعاً ولا تدفع عنها ضراً ، فهي من نفع غير أنفسها ،
أو دفع الضر عنها أبعد ، يعجب تبارك وتعالى خلقه من عظيم خطياً
هو^١ الذين يشركون في عبادتهم الله غيره .^١

وقال الرازي في تفسير هذه الآية كذلك وبیان دلالتها على التوحيد :

المقصود من هذه الآية - * أيشركون مالا يخلق شيئاً وهم يخلقون * -
إقامة الحجة على ان الأوثان لا تصلح للالهية فقله : * أيشركون مالا يخلق
شيئاً وهم يخلقون * معناه : أيعبدون مالا يقدر على ان يخلق شيئاً ؟
وهم يخلقون . وقوله * ولا يستطيعون لهم نصراً * يريد ان الأصنام
لا تنصر من أطاعها ولا تنتصر من عصاها ، والمعنى ان المعبود يجب
ان يكون قادراً على ابطال النفع ودفع الضر ، وهذه الأصنام ليست كذلك
فكيف يليق بالماقل عبادتها ؟ ثم قال : * ولا انفسهم ينصرون * أى
ولا يدفعون عن انفسهم مكروها فان من اراد كسرهم لم يقدروا على دفعه .^٢
وأما الآية الثانية وهي قوله تعالى : * قل ادعوا الذين زعمتم من
دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلاً * فقد قال الطبرى في تفسيرها
وبیان دلالتها على الوحدانية : يقول تعالى ذكره لنبيه محمد صلى الله
عليه وسلم : قل يا محمد لمشركي قومك الذين يعبدون من دون الله من
خلق ، ادعوا ايها القوم الذين زعمتم انهم ارباب وآلهة من دونه عند ضر

(١) تفسير الطبرى : ج ٩ ص ١٤٩ . ١٥٠ .

(٢) تفسير الرازي : ج ١٥ ص ٩٠ - ٩١ .

ينزل بكم ، فانظروا هل يقدر على دفع ذلك عنكم ، أو تحويله عنكم الى غيركم فتدعوهم آلهة ، فانهم لا يقدر على ذلك ولا يملكونه ، وانما يملكه ويقدر عليه خالقكم وخالقهم . "١"

وقال الرازي في تفسير هذه الآية كذلك : ان الله تعالى احتج على فساد مذهب هؤلاء المشركين بان الاله المعبود هو الذي يقدر على ازالة الضرر ، وايصال المنفعة ، وهذه الاشياء التي يعبدونها وهي الملائكة والجن والسيح وعزير لا يقدر على كشف الضر ولا على تحصيـل النفع ، فوجب القطع بأنها ليست آلهة واذا ثبت هذا ثبت انه لا ضار ولا نافع الا الله تعالى ، فوجب القطع بأنه لا معبود الا الله تعالى "٢"

واما الآية الثالثة وهي قوله تعالى : * أم لهم آلهة تمنعهم من دوننا لا يستطيعون نصر انفسهم ولا هم منا يصحبون * "٣" . فقد قال الطبري في تفسيرها وبيان دلالتها على الوحدانية : يقول تعالى ذكره : الهؤلاء المستعجلي العذاب آلهة تمنعهم ، ان نحن احللتنا بهم عذابنا ، وانزلنا بهم بأسنا ؟ . . . ثم وصف جل ثناؤه الآلهة بالضعف والمهانة وماهي به من صفتها فقال : وكيف تستطيع آلهتهم التي يدعونها من دوننا ان تمنعهم منا وهي لا تستطيع نصر نفسها ؟ . . . ولم يكن لهم مانع من عذاب الله مع سخط الله عليهم ، فلم يصحبوا بخير ولم ينصروا . "٤"

(١) تفسير الطبري : ج ١٥ ص ١٠٣ .

(٢) تفسير الرازي : ج ٢٠ ص ٢٣١ ، ٢٣٢ .

(٣) سورة الانبياء : الآية "٤٣" .

(٤) تفسير الطبري : ج ١٧ ص ٢٠ ، ٣١ .

وقال الرازي في تفسير هذه الآية كذلك : أى فهذه الالهة
لا تستطيع حماية نفسها عن الآفات فكيف تقدر على حماية غيرها ؟ وقوله :
• ولا هم منا يصحبون • ان الصحبة ههنا بمعنى النصرة والمعونة ...
والمعنى : ولا هم منا في نصرة ولا اعانة ... "١"

الباب الثاني

تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقين

- | | |
|---|-----------------------|
| المذاهب في تنزيه الله تعالى عن الجسمية والعرضية | ■ <u>الفصل الأول</u> |
| المذاهب في تنزيه الله تعالى عن الجهة والمكان . | ■ <u>الفصل الثاني</u> |
| المذاهب في تنزيه الله تعالى عن قيام الحوادث بذاته . | ■ <u>الفصل الثالث</u> |
| تنزيه الله تعالى عن الايجاب في الفعل . | ■ <u>الفصل الرابع</u> |
| تنزيه الله تعالى عن الظلم والكذب . | ■ <u>الفصل الخامس</u> |

* * * * *

الفصل الأول

المذاهب في تنزيه الله تعالى عن الجسمية والعرضية

أولا : المذاهب في الجسمية

تمهيد :

قبل أن نعرض للمذاهب المختلفة في تنزيه الله تعالى عن الجسمية نفيا وإثباتا ، نقدم في هذا التمهيد تعريفا للجسم لفظة واصطلاحا ، لأن معنى الجسم هو الذى يدور الخلاف بين أصحاب المذاهب حول إثباته لله تعالى أو نفيه عنه .

الجسم لفظة

قال صاحب اللسان : الجسم جماعة البدن أو الأعضاء من الناس والابل والدواب ، وغيرهم من الأنواع العظيمة الخلق . "١"

وقال صاحب التاج : قال أبو زيد : الجسم الجسد وكذلك الجسان والجثان الشخص ، ويقال : انه لنحيف الجسان ، ويقال بعضهم : ان الجثان والجسان واحد . "٢"

(١) لسان العرب : ص ٩٩ ، وانظر القاموس المحيط : ٩٠/٤

(٢) تاج المروس : ص ٢٢٨ .

وقال الراغب الاصفهاني : "١" الجسد كالجسم لكنه أخص .
قال الخليل "٢" : لا يقال الجسد لغير الانسان ، وايضا فالجسد
ماله لون والجسم يقال لما لا يبين له لون كالما والهواء .
وقال الراغب أيضا : الجسم ماله طول وعرض وعمق ، ولا تخرج
اجزاء الجسم عن كونها اجساما ، وان قطع ماقطع وجزى " ماقطع
جزئ " . "٣"
ويستفاد مما سبق أن ما تفيد التفرقات اللغوية أن الجسم
يطلق على ماله أعضاء أو أجزاء من الحيوان وغيره ، وعلى ما يتكون منه
من الأعضاء والأجزاء .
وأما ما ذهب اليه الراغب الاصفهاني من ان الجسم في اللغة
ماله طول وعرض وعمق ، فما لانجد عند أحد من علماء اللغة ، وهو
ما لا شك فيه من اصطلاحات علماء الكلام الذين نسبوها الى اللغة
كما سنبين فيما بعد .

-
- (١) هو حسين بن محمد بن المفضل الاصفهاني أو الاصبهاني اديب
من الحكماء والعلماء سكن بغداد واشتهر بها مات سنة
٥٠٢ هـ / روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات :
١٩٧/٣ ، ١٩٨ .
- (٢) الخليل بن احمد الفراهيدي الأزدي من أئمة اللغة والأدب
واضع علم العروض وهو استاذ سيويه النحوي مات في البصرة
عام ١٧٠ هـ / الاعلام : ٤٢/٣ .
- (٣) المفردات للراغب الاصفهاني : ١٣١/١ .

وما نسبته الى الخليل بن احمد من أن لفظ الجسم يطلق على
مالا لون له ، كالما^١ والهوا^٢ ، فقد ذكر شيخ الاسلام ابن تيمية انه لم
ينقل عن العرب انهم كانوا يسمون الهوا^٣ أو الما^٤ جسما . "١"

الجسم اصطلاحا :

اما تعريف الجسم اصطلاحا فقد عرفه المتكلمون بأنه :
الطويل العريض العميق ، والمؤلف من الأجزاء أو المركب منها . "٢"

١ - المثبتون للجسم :

اختلفت آراء اهل التجسيم والتشبيه في المقصود بوصف الله
تعالى بالجسمية والمتبع لآرائهم يجد أنهم انقسموا فيما ذهبوا اليه
الى ثلاث طوائف :

أ - الطائفة الأولى :

وهم هشام بن الحكم "٣" والمغيرة بن سعيد المجلي "٤" وداود
الجوابري ، ومقاتل بن سليمان ، فالهشامية يذهبون الى ان معبودهم
جسم ، وله نهاية وحد وطول وعرض وعمق ، ولا يوفي بعضه على بعض ،
ولم يمينوا طولا غير الطويل ، وانما قالوا : طوله مثل عرضه على المجاز
دون التحقيق .

- (١) انظر مجموعة الفتاوى لابن تيمية : ٤٢٢/٥ .
(٢) انظر شرح الاصول الخمسة : ص ٢١٧ وانظر شرح المقاصد ٤٨/٢
(٣) هشام بن الحكم الرافضي قيل انه ادرك زمان المأمون وله اخبار
في الرفض والتجسيم ربما تكون بعضها مولد متصلة بالبرامكة ، مات
بعد نكبة البرامكة مستترا / الفرق بين الفرق للبغدادي : ص ٤٠ .
(٤) المغيرة بن سعيد المجلي : شيخ المغيرة من غلاة الشيعة قتله
خالد القسري حرقا بالنار سنة ١١٩ هـ / المصدر السابق ص ٣٦

وقال المغيرة بن سعد العجلي : ان الله تعالى صورته وجسمه
ذو أعضاء على حروف الهجاء وصورته صورة رجل من نور على رأسه تاج من
نور له قلب ينبع منه الحكمة .

وقال داود الجواربي ومقاتل بن سليمان : ان الله جسم وانسه
جثته على صورة الانسان لحم ودم وشعر وعظم . له جوارح وأعضاء من
يد ورجل ولسان ورأس وعينين ، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه
غيره . ونسب اليه ابو عيسى الوراق انه كان يقول : اعفوني عن الفرج
والجثة واسألوني عما وراء ذلك . "١"

ب - الطائفة الثانية :

ذهبت الى ان الله تعالى نور خالص يتلألأ بياضا وهو
كالمصباح الذي من حيث جثته يلقاك بأمر واحد ، وانكروا ان يكون على
صورة الانسان أو أي شيء من الحيوان ، وهو لا هم فرقة من الرافضة لم
يذكر اسمها اصحاب المقالات ، ومنهم من ينسب هذا الرأي أيضا
الى هشام بن الحكم الرافضي ، واصحاب هشام بن سالم الجواليقي . "٢"

(١) انظر مقالات الاسلاميين للأشعري : ٢٥٩/١ ، وتلخيص

الجهمية : ٤٠٩/١ ، ٤١٢ ونشأة الفكر الفلسفي
للنشار : ٢٩٨/١ .

(٢) انظر المقالات للأشعري : ١٠٩/١ وانظر الفرق بين الفرق

للبيهقي : ص ٦٥ .

ج - الطائفة الثالثة :

ذهبت الى ان الله تعالى جسم بمعنى انه موجود . ولا يثبتون لله تعالى اجزاء وابعضا ، كما فعل أصحاب المذهب السابق ، وهو "هم الكرامية" ^١ أصحاب محمد بن كرام ^٢ ، وفرقة من الرافضة لم يذكر اسمها كتاب المقالات . وينسب الاشعري هذا الرأي الى هشام بن الحكم الرافضي في آخر حياته كما نسب اليه القولين السابقين في اثبات الجسم . ^٣

وفيما يتعلق بتحقيق رأي هشام بن الحكم يرى الدكتور النشار عدم صحة مانسب اليه من القول بالجسمية للاعضاء والجوارح . وان كل مانسب اليه من اقوال انما هي الزامات من الخصوم ، وينتقد صاحب المقالات بأنه اعتمد في ذلك القول عن هشام على علماء المعتزلة كالعلاف ^٤ وغيرهم وهم اعداء لهشام . ومن المحتمل انهم يزيدون عليه في النقل .

واستخلص النشار بعد استعراضه لتلك الاقوال : ان الصحيح فيما نسب الى هشام من ذلك هو انه كان يقصد بوصف الله تعالى بالجسمية

-
- (١) الكرامية اتباع محمد بن كرام وهم فرق ثلاث : حقائقية وطرائقية واسحاقية / الفرق بين الفرق للبغدادى : ص ١٣٠ .
- (٢) محمد بن كرام شيخ الكرامية كان له في خراسان من الاتباع المتقشفين ما يزيد على عشرين الفا . وكان له مثل ذلك في أرض فلسطين / المصدر السابق : ص ٣٦ .
- (٣) انظر عن الكرامية منهاج السنة لابن تيميه : ٢٤٧/١ .
- والمقاصد : ٤٩/٢ ، وعن الرافضة المقالات للاشعري : ٤٩/٢ .
- (٤) هو ابو الهذيل محمد بن الهذيل البصري العلاف شيخ المعتزلة مات سنة ٢٢٦ / هامش الفرق بين الفرق : ١٢٢ .

انه موجود أوقائم بنفسه وان كل ماسوى ذلك من أقوال لا يمكن الاعتداد
بنسبتها الى هشام بن الحكم الرافضي وهي الزامات من خصومه. "١"

وان المصنف في النظر لا يؤيد الدكتور النشار فيما ذهب اليه ،

وذلك للأسباب التالية :

الأول :

اتفاق أرباب المقالات على ان اول من أظهر وصف الله تعالى
بالجسمية في الاسلام هو هشام بن الحكم الرافضي ، وهذا مانجده عند
الأشعري "٢" في المقالات وعند الشهرستاني في الملل والنحل وعند
البغدادى "٣" في الفرق بين الفرق ، وعند ابن حزم "٤" في الفصل "٥".

- (١) انظر نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام للنشار : ١٧٧/٢ .
- (٢) هو علي بن اسماعيل بن اسحق مؤسس مذهب الاشاعرة في أوائل
عصره ، نشأ في الاعتزال مدة ثم رجع عنه ، مات في بغداد عام
٣٢٤ هـ / الاعلام : ٦٩/٥ .
- (٣) هو عبد القادر بن طاهر البغدادى رياضى متكلم ظهر بنيسابور
وتوفي عام ٤٢٩ هـ ، معجم المؤلفين : ٢٩٠/٥ .
- (٤) هو علي بن احمد بن حزم الاندلسي الظاهري اشتهر بذكائه
وسعة علمه بالكتاب والسنة والمذاهب والفرق من كتبه : المحلى
والفصل في الملل والنحل مات سنة ٤٥٦ هـ / جذرات الذهب :
٢٩٩/٣ .
- (٥) انظر المقالات للأشعري : ١٠٨/١ ، والملل والنحل :
٢١/٢ ، والفرق بين الفرق : ص ٦٥ ، والفصل لابن حزم :
٦٦/٥ .

واتفق عليه أهل النقل من جميع الطوائف كأبي عيسى الورّاق
وزرقان ونقل ذلك موجود في كتب المعتزلة والاشاعرة والشيعة والكرامية
وأهل الظاهر وأهل الحديث وسائر الطوائف . "١"

الثاني :

مذهب إليه الدكتور النشار من أن الناقلين عن هشام بن
الحكم الرافضي هم أعداؤه فقط ليس صحيحا ، فقد ثبت أن الشيعة
أنفسهم ينسبون إليه هذه المقالات ، ومنهم التوختي في كتابه الآراء
والديانات . "٢"

ويؤيد ذلك ما جاء في كتاب أصول الكافي : (وهو عند الشيعة
كصحيح البخاري عند أهل السنة) :

روى عن علي بن حمزة قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام :
سمعت هشام بن الحكم يروى عنكم : أن الله جسم صمدى
معرفة ضرورة بمن بها على من يشاء من خلقه . قال : سبحان من
لا يعلم أحد كيف هو إلا هو . * ليس كمثله شيء وهو السميع
البصير . "٣" لا يحد ولا يحس ولا يجم ولا تدركه الأبصار ولا الحواس
ولا يحيط به شيء ولا جسم ولا صورة ولا تخطيط ولا تحديد .

(١) انظر منهاج السنة لابن تيمية : ٢٠٣/١ .

(٢) المصدر السابق : ٢٠٣/١ .

(٣) سورة الشورى : الآية " ١١ " .

وعن محمد بن حكيم قال : وصفت لابي ابراهيم عليه السلام
قول هشام بن الحكم انه جسم فقال : ان الله تعالى لا يشبهه شيء
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وعن محمد بن الفرج الرخجي قال : كتبت الى أبي الحسن
عليه السلام اسأله عما قاله هشام بن الحكم وهشام بن سالم في الصورة فكتب :
دع عنك حيرة الخيران واستعذ بالله من الشيطان ، ليس القول
ما قال الهشامان .

وروى عن يونس بن ظبيان قال : دخلت على أبي عبيد الله
عليه السلام ، فقلت : ان هشام بن الحكم يقول قولا عظيما ، ألا اني
اختصر لك منه احرفا . زعم ان الله جسم لأن الاشياء شيئان : جسم
وفعل الجسم ، فلا يجوز ان يكون الصانع بمعنى الفعل ويجوز ان يكون
في معنى الفاعل ، فقال ابو عبد الله : ويحه أما علم ان الجسم محدود
ومثناه ، والصورة محدودة متناهية ؟ فقلت : فما اقول ؟ قال :
لا جسم ولا صورة وهو مجسم الاجسام مصور الصور . "١"

الثالث :

حينما كثرت الأقاويل المنسوبة الى هشام بن الحكم في التجسيم
لم ينكر اصحابه نسبتها اليه ولو لم تكن صحيحة عنه لقاموا بانكارها ودفعها
عنه . ولما لم يفعلوا ذلك دل على ثبوت نسبتها اليه . "٢"

-
- (١) الشافي في شرح اصول الكافي : ١١٨/٣ - ١٢٣ .
(٢) مقالات الاسلاميين : ١٠٦/١ ، ١٠٧ ، والطل والنحل : ٢١/٢
ومنهاج السنة : ٢٠٣/١ .

الرابع :

نلاحظ ان معنى الجسمية الذى ارتضى الدكتور النشار نسبته الى هشام قد ذكر الأشعرى انه قال به في آخر حياته . فلم يقتصر الأشعرى على نسبة المعاني الأخرى للجسمية الى هشام ، ومن الجائز ان يكون هشام قد ذهب الى ما ذهب اليه من معاني الجسمية المحالة في اول حياته ثم عاد عنه في آخر حياته . شأن كثير من العلماء الذين يرجعون عن بعض آرائهم اذا تبينوا خطأها . فلا شعرى لم يكن مجرد ناقل عن اعداء هشام كما يقول النشار والآن لما اثبت في كتابه القول الأخير له ، ولو أن الدكتور النشار حاول اثبات عدم صحة ما نسب الى هشام في كتب المقالات المختلفة سنّية وشيعية لكان ذلك أجدى من مجرد استبعاد صدور هذه الأقوال . وأجدى من القول بأنها مجرد الزامات الخصوم له وأيا كان ما ينسب الى هشام من معنى الجسمية فهو موضوع المناقشة والرد من نفاة الجسمية .

٢ - شبه المثبتين للجسمية :

وقد اعتمدت هذه الطوائف في اطلاق الجسم على الله تعالى على شبهتين أحدهما عقلية والأخرى نقلية .

١ - الشبهة العقلية والرد عليها :

يقولون : لا يقوم في المعقول إلاّ جسم أو عرض . فلما بطل أن يكون الله تعالى عرضاً ثبت انه جسم .

كذلك ان كل موجود فهو : اما متحيز أو حال في المتحيز كما

تشهد به البديهة ، والثاني مما لا يتصور في حق الله تعالى ، والأول هو الجسم ، وايضا كل قائم بنفسه جسم . "١"
وسوف يأتي نقض هذه الشبه العقلية في أدلة نفاة الجسم
عن الله تعالى .

ب - الشبه النقلية والرد عليها :

منها قوله تعالى : * الرحمن على العرش استوى * "٢" .
قالوا : الاستواء هو الانتصاب والقيام ، والانتصاب والقيام من صفة
الاجسام فيجب ان يكون الله تعالى جسما .
ومنها قوله تعالى : * ولتضع على عيني * "٣" قالوا : فأثبت
لنفسه هينا وذو العين لا يكون الا جسما ، ومنها قوله تعالى :
* كل شيء هالك الا وجهه * "٤" قالوا : فأثبت لنفسه الوجه وذو
الوجه لا يكون الا جسما . "٥" الى غير ذلك من الشبه النقلية التي ذكرها
عنهم اصحاب الكلام وغيرهم .

(١) انظر الفصل لابن حزم : ١١٢/١ وشرح الاصول الخمسة :

ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ وشرح المقاصد : ٤٩/٢ - ٥٠ .

(٢) سورة السجدة : الآية " ٤ " .

(٣) سورة طه : الآية " ٣٩ " .

(٤) سورة القصص : الآية " ٨٨ " .

(٥) انظر شرح الاصول الخمسة : ص ٢٢٧ ، وانظر شرح

المقاصد : ٤٩/٢ .

ومحاجير ذكره

والواقع ان ما ذهب اليه المجسمة هنا من ان ثبوت صفات اليد
والعين والوجه والجنب والقدم والا صبع والنزول الى غير ذلك ما ورد في
القرآن الكريم والسنة الصحيحة ، يستلزم ان يوصف الله تعالى بالجسمية
وانها لا تنسب الا الى جسم مؤلف مركب وما الى ذلك من دعوى المجسمة .
نقول لاجحة لهؤلاء في اطلاق الجسمية على الله تعالى بناء
على ثبوت هذه الصفات لله تعالى وذلك ان الله تعالى عندما وصف نفسه
بهذه الصفات قال : **ليس كمثله شيء** وهو السميع البصير * ^١ فقد
نزه نفسه سبحانه عن ان يماثله شيء في صفاته ، واثبت في نفس الآية بعد
هذا التنزيه هذه الصفات وهو السميع البصير * فالله سبحانه وتعالى
اعلم بما يليق به سبحانه من صفات ، يقول جلّ وعلا : * **أأنتم أعلم**
أم الله * ^٢ * **فلا تضربوا لله الامثال** * ^٣ * **هل تعلم**
له سميا * ^٤ * **فلا تجعلوا لله اندادا** وانتم تعلمون * ^٥ .
فيجب الايمان بما وصف به نفسه سبحانه وبما وصفه به رسوله صلى الله عليه
وسلم ، لاخباره تعالى عن الرسول بقوله : **وما ينطق عن الهوى ان**
هو الا وحي يوحى * ^٦ **فالايمان بهذه الصفات الثابتة واجب من غير**

-
- | | | |
|-------|-------------|-----------------|
| (١) | سورة الشورى | : الآية " ١١ " |
| (٢) | سورة البقرة | : الآية " ١٤٠ " |
| (٣) | سورة النحل | : الآية " ٢٤ " |
| (٤) | سورة مريم | : الآية " ٦٥ " |
| (٥) | سورة البقرة | : الآية " ٢٢ " |
| (٦) | سورة النجم | : الآية " ٣ " |

تشبيه لصفات البارئ تعالى بصفات خلقه ، فإذا كانت الدوات مختلفة ، فكيف يمكن أن تكون الصفات متشابهة ؟ "١"

وما أوقع هؤلاء وغيرهم في الخطأ إلا لأنهم قاسوا الغائب على الشاهد ، فتصوروا ثبوت هذه الصفات لله تعالى على نحو ما يوصف به الإنسان ودفعهم علوهم هذا إلى إطلاق هذا التشبيه والتجسيم على الله تعالى الله عما يصفون .

٣ - النافون للجسمية :

أما نفاة الجسم عن الله تعالى فهم الفلاسفة وأكثر أهل الكلام من المعتزلة والجهمية والاشاعرة وابن حزم الظاهري .

٤ - أدلة نفاة الجسمية :

أ - أدلة الفلاسفة :

ذهبت الفلاسفة إلى نفي الجسمية عن الله تعالى لأن الجسم منقسم ولأن كل جسم قوته متناهية والله تعالى منزّه عن الانقسام سواء كان انقساماً مادياً في الخارج أو انقساماً عقلياً في الذهن لأن ذلك التنزه هو مقتضى كونه (الأول) وكذلك يتنزه عن تناهي القوة اللازم للجسمية لما في التناهي من النقص .

يقول الفارابي : الأول (ويعني به الله تعالى) لا ينقسم أقسام كمية وسائر أنحاء الانقسام . فمن هنا يلزم ضرورة أيضاً أن لا يكون له عظم ولا يكون جسماً أصلاً . "٢"

(١) انظر أضواء البيان للشنقيطي : ٢٧٢ / ٢ = ٢٧٣ بتصرف .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة : ص ٨ .

ويتخذ ابن سينا من مفهوم واجب الوجود الذى يطلق على الله تعالى دليلا على نفي الجسمية الخارجية عنه . سواء كان مافى الخارج جسما مصورا أو مادة قابلة للصورة . لان الجسم يحتاج الى من يجسمه . اى ان وجوده يكون لغيره . فلا يكون واجب الوجود لذاته . والله سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته . وكذلك يقتضي وصفه بواجب الوجود وتنزهه عن المادة والصورة العقلية . لان وجود كل منهما لغيره لا لذاته وتنزهه عن الانقسام الملازم للجسام الخارجية والصور العقلية التي يتنزه الله تعالى عنها .

يقول ابن سينا : ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون لذاته مهادى . تجتمع فيقوم منها واجب الوجود . لا اجزاء كميّة ولا اجزاء الحد والقول . . . سواء كانت كالمادة والصورة او كانت على وجه آخر بأن تكون اجزاء القول الشارح لمعنى اسمه . فيدل كل واحد منها على شيء هو الوجود غير الآخر بذاته .

وذلك لأن كل ما هذا صفة ذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر ولا ذات المجتمع . فاما ان يصح لكل واحد من جزئية مثلا وجود منفرد به لكنه لا يصح للمجتمع وجود دونها . فلا يكون المجتمع واجب الوجود .

او يصح ذلك لبعضها ولكنه لا يصح للمجتمع وجود دونه فما لم يصح له من المجتمع والاجزاء الأخرى وجود منفرد . فليس واجب الوجود . ان لم يكن واجب الوجود الا الذى يصح له .

وان كان لا يصح لتلك الاجزاء مفارقة الجملة في الوجود .

ولا الجملة مفارقة الاجزاء ، وتعلق وجود كل بالآخر ، وليس واحداً قدم بالذات . فليس شي منها بواجب الوجود .

فقد اتضح من هذا : ان واجب الوجود ليس بجسم ولا مادة جسم . ولا صورة جسم ، ولا مادة معقولة لصورة معقولة ، ولا صورة معقولة في مادة معقولة .. "١"

ب - دليل المعتزلة :

أما المعتزلة فقد نفوا اطلاق الجسمية على الله تعالى أيما كان المقصود من كنهه الجسم في هذا الاطلاق وذلك على النحو الآتي :

الأول :

ان اطلق الجسم على الله تعالى واريد به (القائم بذاته) كان هذا الاطلاق باطلا . لمخالفته لمعنى الجسم لغة واصطلاحاً . فالجسم لا يطلق الا على الطويل العريض العميق ، فالطول والعرض والعمق لازم من لوازم الجسمية . وهذه الاعراض مستحيلة في حق الله تعالى هي وما يلزمها من الصعود والهبوط والنزول والحركة .

الثاني :

ان اطلق الجسم على الله تعالى واريد به معناه الاصطلاحي السابق وما يلزمه . كان اطلاق الجسم على الله تعالى بهذا المعنى باطلاً ، لأنه سبحانه وتعالى بهذا الاطلاق يتساوى مع جميع الاجسام في عدم

خلوها من الاعراض الحادثة . ثم الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ،
ومالا يخلو من الحوادث فهو حادث . فيكون سبحانه وتعالى حادثا
وذلك باطل لما ثبت له من القدم .

ويرتب القاضي عبد الجبار على القول بتساوي الاجسام لازما
آخر وهو مساواة الاجسام لله تعالى في القدم لو كان سبحانه وتعالى جسما ،
وذلك باطل لما قام عليه الدليل من حدوث الأجسام .

يقول القاضي عبد الجبار : وما يجب نفيه عن الله تعالى
كونه جسما ثم ان هذا الخلاف في هذه المسألة لا يخلو : اما ان يكون عن
طريق المعنى كأن يقول : ان الله تعالى جسم على معنى انه طويل
عريض عميق . وانه يجوز عليه مايجوز على الاجسام من الصعود والهبوط
والنزول والحركة والسكون والانتقال من مكان الى مكان . وان يكون عن طريق
المعبرة . يجوز ان يقول : ان الله تعالى جسم ليس بطويل ولا عريض
ولا عميق ولا يجوز عليه مايجوز على الاجسام من الصعود والهبوط والحركة
والسكون والانتقال من مكان الى مكان . ولكن اسمه جسما لأنه قائم بنفسه .

فان كان خلافه من هذا الوجه (الثاني) فالكلام عليه ما ذكرناه
من ان الجسم انما يكون طويلا عريضا عميقا فلا يوصف به القديم تعالى .

وان كان خلافه من طريق المعنى (الأول) فالكلام عليه
هو انه تعالى لو كان جسما لكان محدثا وقد ثبت قدمه ، لان الاجسام
كلها يستحيل انفكاكها عن الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة
والسكون . وما لم ينفك عن المحدث يجب حدوثه لا محالة .

ويمكن ايراد هذه الحجة على وجه آخر فنقول : لو كان الله تعالى جسما - ومعلوم ان الاجسام كلها متعائلة - لوجب أن يكون الله تعالى محدثا مثل هذه الاجسام والاجسام قديمة مثل الله تعالى . لأن المثليين لا يجوا افتراقهما في قدم ولا حدوث ، وقد عرف خلافه .^(١)

ويورد القاضي عبد الجبار دليلا آخر على نفي الجسمية عن الله تعالى يصوغه في صيغة قياس خطي صفراء قضية شرطية وذلك على النحو الآتي : لو كان الله تعالى جسما لكان قادرا بقدرة وكل قادر بالقدرة لا يقدر على فعل الاجسام ونتيجة هذا القياس انه سبحانه وتعالى لو كان جسما لما قدر على فعل الاجسام وذلك باطل لانه سبحانه وتعالى خالق كل شي* من الاجسام وغيرها .

ويستدل القاضي عبد الجبار على مقدمتي الدليل على النحو الآتي : أما الصفري ، فإنه لو لم يكن قادرا بالقدرة لكان قادرا بالذات ولكانت قادرته الذاتية صفة لكل جزء من اجزائه قائمة به فكان عبارة عن مجموعة من الاحياء القادرين ضم بعضهم الى بعض ، فاذا صدر عنه فعل كان صادرا عن دواع متعددة يحصل بينها التمانع فلا يقع الفعل وهذا خلف لصدور الافعال عنه واذا بطل انه لا يكون قادرا بالذات على تقدير جسميته وجب ان يكون قادرا بقدرة كما تقرره تلك المقدمة الصفري .

وأما الكبرى وهي ان كل قادر بالقدرة لا يقدر على فعل الاجسام فإنه لو صح منه فعل الاجسام بتلك القدرة لصح منا ايضا بجامع الجسمية فيما بيننا ولأن القدر وان اختلفت مقدراتها متجانسة وذلك يقتضي ان يصح منها ما يصح منه من خلق الاموال والاولاد الى آخره ، وذلك باطل بداهة .

وغاية ما ينتهي اليه دليل القاضي عبد الجبار ان الله سبحانه
وتعالى مادام هو الخالق للاجسام فانه لا يكون قادرا على خلقها بقدرة
زائدة على ذاته ، بل يكون قادرا على خلقها بذاته والقادر على الخلق
بالذات لا يمكن ان يكون جسما فالله سبحانه وتعالى ليس بجسم .
يقول القاضي عبد الجبار في ذلك : واحد ما يدل على ان الله
تعالى لا يجوز أن يكون جسما ، هو انه لو كان جسما لوجب ان يكون قادرا
بالقدرة ، والقادر بالقدرة لا يقدر على فعل الاجسام ، فكان يجب ان
لا يصح من الله تعالى فعل الاجسام وقد عرف خلافه .

وهذه الدلالة مبنية على اصلين :

أحدهما : هو انه تعالى لو كان جسما لكان قادرا بقدرة .
والثاني : ان القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم .

أما الذي يدل على انه لو كان جسما لوجب ان يكون قادرا بقدرة ،
فهو انه لو لم يكن قادرا بقدرة لوجب ان يكون قادرا بالذات ، وصفة
الذات ترجع الى الاحاد والافراد دون الجمل ، من حيث انها هي
الصفة ، التي يقع بها الخلاف والوفاق ، وذلك يرجع الى كل جزء منه .
فكان يجب ان يكون كل جزء منه قادرا ، وان يكون بمنزلة احياء قادرين
ضم بعضهم الى بعض وهذا يقتضي ان لا يحصل الفعل بداع واحد بل
يحصل بدواع كثيرة مختلفة ، وان يقع بينهم التمانع والمعلوم خلافه وهذه
الطريقة يعلم ان الواحد منا لا يجوز ان يكون قادرا لذاته .

وأما الكلام في ان القادر بالقدرة لا يقدر على فعل الاجسام .
فهو انه لو صح منه بما فيه من القدرة فعل الاجسام ، لصح منا ايضا بما فينا

من القدرة ، لأن القدر وان اختلفت فقدوراتها متجانسة حتى ماسن قدرة يصح أن يفعل بها جنس الآ وغيرها من القدر يصح ذلك الجنس بها ، فيلزم في الواحد متغا أن يخلق لنفسه ماشاء من الأموال والا ولا د ، والمعلوم خلاف ذلك . "١"

وقد أجاب القاضي عبد الجبار عن اعتراض وجهه الى نفسي الجسمية عن الله تعالى .

أما الاعتراض على نفسي الجسمية عن الله تعالى فخلاصته : انه كما جاز وصف الله تعالى بأنه شي " لا كالأشياء وقادر لا كالقادرين وعالم لا كالعالمين ، فلماذا لا يجوز وصفه بأنه جسم لا كالأجسام ؟

ويتركز رد القاضي عبد الجبار على هذا الاعتراض على ما يتضمنه وصف الله بأنه جسم لا كالأجسام من تناقض بخلاف ماسبق من اطلاقات .

فالجسم هو الطويل العريض العميق وليس له ومعنى الآ هذا وبذلك يكون نفس ما اثبت لله في هذه الجملة هو مانفي عنه في آخرها ، وهذا هو التناقض بعينه . ولا يجوز هذا التناقض في وصفه سبحانه وتعالى بأنه شي " لا كالأشياء " فالمراد بالشي المثبت ما يصح ان يعلم ويخبر عنه والمراد بالأشياء التي تنفي مشابهة الله لها الاشياء الموجودة في الخارج ، وكذلك الحال في قولنا انه قادر لا كالقادرين وعالم لا كالعالمين ففي ذلك اثبات لكونه قادرا وعالما لذاته وليس كغيره من القادرين والعالمين لمعنى آخر ، فالتناقض غير موجود في هذه الأوصاف بخلاف وصفنا له بأنه جسم لا كالأجسام .

يقول القاضي عبد الجبار : فان قيل ليس عندكم انه تعالى شي * لا كالأشياء . وقادر لا كالقادرين ، وعالم لا كالعالمين ، فهلا جاز ان يكون جسما لا كالأجسام .

قيل له : ان الشيء يقع على ما يصح وما يعلم ويخبر عنه . ويتناول المتماثل والمختلف والمتضاد ، لهذا يقال في السواد والبياض انهما شيان متضادان ، فاذا قلنا انه تعالى شي * لا كالأشياء فلا يتناقض كلامنا لاننا لم نثبت بأول كلامنا ما نفينه بآخره . وكذلك اذا قلنا انه تعالى قادر لا كالقادرين وعالم لا كالعالمين ، فالمراد انه قادر لذاته وعالم لذاته ، وغير قادر وعالم لمعنى وليس كذلك ما ذكرتموه ، لان الجسم هو ما يكون طويلا وعريضا عميقا . فاذا قلتم انه جسم فقد أثبتتم له الطول والعرض والعمق . ثم اذا قلتم : لا كالأجسام فأنكم قلتم ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ، فقد نفيتم آخر ما اثبتتموه أولا ، وهذا هو حـد المناقضة ففارق أحدهما الآخر . "١"

جـ - أدلة الأشاعرة :

لقد تعددت أدلتهم على نفي الجسمية عن الله تعالى وقد يزيد بعضهم في سياق تلك الأدلة أو ينقص ، وجماع ما استدلوا به في هذه القضية يدور حول الوجوه الآتية :

الدليل الأول :

انه تعالى لو كان جسما لكان متألغا ومتركبا من الاجزاء كما هو

حال الأجسام ، وكل مركب محتاج الى جزئه ولاشي من المحتاج بواجب الوجود لذاته ، فيلزم حدوثه اي حدوث المتصف بالجسم وذلك باطل في حق الله تعالى لما ثبت من قدمه .

يقول صاحب المقاصد : الواجب ليس بجسم لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل ووجوديه هي الهيولي والصورة ، أو الجواهر الفردة ، ومقداريه هي الأبعاد وكل مركب محتاج الى جزئه ولاشي من المحتاج بواجب. "١"

ويبني امام الحرمين نفى الجسمية على نفى التركيب عن الله تعالى على أساس ان جميع الاجسام مركبة تماما كما فعل صاحب المقاصد ، غير انه يختلف عنه في الاستدلال على نفى التركيب عن الله تعالى ، فاذا كان نفى التركيب عن الله تعالى باطلا ~~لله~~ صاحب المقاصد لما ترتب عليه من الاحتياج في حقه سبحانه وتعالى ، فانه باطل عند امام الحرمين لما يترتب عليه من تعدد الآلهة والترجيح بلا مرجح أو غلو الذات الالهية عن الصفات ، لأنه لو كان مركبا فاما ان تقوم صفة القدرة مثلا بكل جزء ويلزم عنه تعدد القدما القادرين ، وذلك تعدد للآلهة وهو باطل ، واما ان تقوم بجزء واحد فقط وفي ذلك احتياج الى المخصص الذي خصص القدرة بذلك الجزء دون غيره والاحتياج باطل في حق الله فضلا عن ما في هذا الفرض من وجود قدما متعدد ليسو صفات للقدما القادرين لأن كل جزء من اجزاء المركب صفة لغيره من تلك الأجزاء .

واما ان لا تقوم الصفات — سواء القدرة أو غيرها — بجميع الأجزاء

(١) شرح المقاصد : ٤٨/٢ ، وانظر شرح العقائد العضدية :

٢٦١/٢ ، والجواشي البهية على شرح العقائد النسفية :

٩٦/١ - ٩٧

فيلزم اتصافها بأضداد تلك الصفات ، وبذلك يثبت وجود قدماء غير قادرين وذلك محال .

وبناءً على هذه المحالات اللازمة للتركيب تثبت استحالة التركيب واستحالة ما يترتب عليه من الجسمية يقول امام الحرمين :

والعمدة في الرد عليهم — يعني في الرد على المجسمة — ان نقول : لو تركب القديم من جزئين فصاعداً ، لم يخل العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات اما ان تقوم بكل جزء ، واما ان تقوم بواحد من الأجزاء المترتبة ، واما ان لا تقوم كل صفة بجميع الأجزاء ، ونفرض ترديد الكلام في التقسيم في صفة واحدة ليكون الكلام أخصر .

فان قال الخصم تقوم بكل جزء قدره ، فلزم منه ان يكون كل جزء مختصاً وفيه تصريح باثبات الهين أو آلهة ، فان الذي نمنعه ونحيله ونقيم على استحالة واضح الأدلة : ثبوت قديمين مخترعين سواء قدرا متصلين أو منفصلين ، ولا اختصاص لدلالة التمانع وغيرها من الطرق المفضية الى ثبوت الوحدة انية بمنفصلين ، بل اطرادهما في المتصلين كاطرادهما في المتصلين .

وان زعم الخصم : تقوم بأحد الأجزاء المترتبة ، فيلزم من ذلك تخصيص ذلك الجزء بكونه مقتدراً خالقاً لها ، واذا خلا سائر الأجزاء عن القدرة وجب ان يتصف بأضدادها ، وفي ذلك مصير لاثبات قديم عاجز مع قدماء غير قادرين وغير صفات للقديم القادر ، فان كل جزء مقدر ليس بصفة للجزء الذي قامت به القدرة .

على أن القول بذلك يلجئ صاحبه الى التحكم من غير تحصيل ، ان ليس بعض الأجزاء في اختصاص القدرة به اولى من بعض .

ولو قال الخصم : تقوم القدرة الواحدة بجميع الأجزاء المتألقة ،
كان ذلك محالا . فان المعنى الواحد لا ينقسم الى ذوات ، ويستحيل
قيام المعنى الواحد بذاتين قائمتين بأنفسهما ، ولو جاز ذلك لجاز
قيام سواد واحد بحطة جواهر العالم ، وكذلك سهيل الالتزام بكل
عرض .

فاذا بطلت هذه الاقسام ، لم يبق بعد بطلانها الا القطع
باتحاد الاله وانتفاء التركيب والتآلف عنه . "١"

الدليل الثاني :

انه تعالى لو كان جسما لكان مقدرا بمقدار مخصوص كأن يكون
طويلا أو قصيرا أو كبيرا أو صغيرا ، ولا بد لهذا القدر من نهاية
وحد ينتهي عنده فيكون مشكلا اما على جميع الأشكال وهو محال ،
أو بعضها دون بعض فيلزم الاحتياج الى مقدر في تقديره أو الترجيح بلا
مرجح في ثبوت قدره الخاص به وكلا الأمرين باطل .

يقول صاحب المقاصد : انه لو كان جسما لكان متاهيا كما مر
في تناهي الابعاد فيكون مشكلا لأن الشكل عبارة عن هيئة احاطة
النهاية بالجسم ، وحينئذ اما ان يكون على جميع الاشكال وهو محال أو على
البعض دون البعض لمخصص فيلزم الاحتياج ، أو لا مخصص فيلزم
الترجيح بلا مرجح . "٢"

(١) الشامل في اصول الدين : ص ١٠٩ ، ٤١٠ .

(٢) شرح المقاصد : ٤٨/٢

ويقول الفزالي : انه تعالى لو كان جسما لكان مقدرا بمقدار
مخصوص ويجوز أن يكون أصغر منه أو أكبر ولا يترجح احد الجائزين عن
الآخر الا بمخصص ومرجح فيفتقر الى مخصص يتصرف فيه فيقدره بمقدار
مخصوص فيكون مصنوعا لا صانعا ومخلوقا لا خالقا . "١"

الدليل الثالث :

انه تعالى لو كان جسما لكان متحيزا ، لان كل جسم متحيز
بالضرورة ولو كان متحيزا لكان محتاجا الى غيره . لأن الجسم محتاج الى
حيزه والله تعالى واجب الوجود لذاته غير محتاج الى غيره .
يقول صاحب المقاصد : ان كل جسم متحيز بالضرورة والواجب
ليس كذلك . "٢"

الدليل الرابع :

انه تعالى لو كان جسما واتصف بصفات الأجسام كلها لاجتمع فيه
الضدان كالحركة والسكون مثلا واجتماع الضدين باطل ، وان خلا من جميع
الصفات ترتب على ذلك خلوه من الصفات اللازمة للجسم كالتحيز وكذلك
ارتفاع النقيضين اذا كانت بعض هذه الصفات التي يخلو عنها متناقضة .
وخلو الجسم عن لوازمه الذاتية وارتفاع النقيضين باطل .

اما ان قام به أحد الضدين لمخصص يخصصه به كان محتاجا الى
صفته ومن يخصصه بها ، والاحتياج باطل في حقه تعالى ، واذا كان
قيام أحد الضدين به لغير مخصص ، لنم الترجيح بلا مرجح وهو باطل .

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للفزالي ص ٢٣ وانظر كتاب الاربعمين

للالرازي : ص ١٠٥

(٢) انظر شرح المقاصد : ٤٨/٢

فكون الله تعالى جسما فرض محال لما يترتب عليه من المحالات السابقة .
يقول صاحب المقاصد : ان الواجب لو كان جسما فاما ان يتصف
بجميع صفات الاجسام فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما ،
واما الا يتصف بشي فيلزم انتفاء بعض لوازم الجسم مع ان الضدين قد
يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما ، واما ان يتصف ببعض دون البعض
فيلزم احتياج الواجب الى صفاته ان كان ذلك لمخصص ويلزم الترجيح
بلا مرجح ان كان لا مخصص .^١

الدليل الخامس :

انه لو كان جسما لكان حادثا لان جميع الاجسام حادثة لكن كونه
تعالى حادثا باطل لما ثبت من قدمه سبحانه وتعالى .
يقول صاحب المقاصد : وفي نفي الجسمية عن الله تعالى وجوه :
أحدها : أن كل جسم حادث .^٢

الدليل السادس :

وهو مبني على ان الجسم هو متركب من جوهرين فأكثر من الجواهر
الفردة ، وعلى نفي كونه تعالى جوهر ، فلو كان جسما لكان جوهر
لان الجسم كما قلنا متركب من جوهرين فأكثر ، لكن كونه جوهر باطل
للزوم الحاجة الى التمييز في كل جوهر ، والاحتياج باطل في حق الله تعالى ،
فاذا بطلت الجوهرية في حق الله تعالى بطل كونه جسما وثبت نقيضه
وهو المطلوب .

(١) انظر شرح المقاصد : ٤٨/٢

(٢) المصدر السابق : ٤٨/٢

يقول الفزالي في ذلك : ندعي ان صانع العالم ليس بجسم ،
لأن كل جسم فهو متألف من جوهرين متحيزين ، واذا استحال ان يكون
جوهرًا استحال ان يكون جسمًا ، ونحن لانعني بالجسم الا هذا . "١"
ويتابع الآمدى "٢" الفزالي في نفي الجسمية عن الله تعالى على
أساس نفي الجوهرية عن الله تعالى - وهو أساس نفي الجسمية - قلما
يترتب عليه من المحالات لانه لو كان جوهرًا لما خلا من فروض ثلاثة :
ان يكون متمتع الوجود وذلك محال لان المتمتع لا يكون موجودًا والله
سبحانه وتعالى موجود .

واما ان يكون ممكن الوجود وذلك محال لان ممكن الوجود يحتاج
في اخراجه من العدم الى الوجود الى مرجح خارج عن ذاته يرجح وجوده
على عدمه والاحتياج باطل في حقه تعالى .
واما ان يكون جوهرًا واجب الوجود فيلزم ان يكون جميع الجواهر
واجبة الوجود كذلك لعدم اختلافها في الحقيقة وذلك باطل لان الجواهر
ممكنة وحادثة ، وهذه المحالات لزم لغرض كونه تعالى جوهرًا ، وما ادى
الى المحال فهو محال ، فكونه سبحانه وتعالى جوهرًا باطل ، وبذلك يبطل
كونه جسمًا كما قد منا .

-
- (١) الاقتصاد في الاعتقاد ، للفزالي : ص ٢٣ .
(٢) علي بن محمد بن سالم التغلبي سيف الدين الآمدى : اصولي
باحث تعلم في بغداد والشام ودرس في القاهرة ، له تصانيف
كثيرة منها ابدكار الأفكار وغاية المرام ، توفي عام ٦٣١ هـ /
الاعلام : ٨٣ / ٧ .

يقول الآمدي : لو كان - أي الباري تعالى - جوهرًا
لم يخل : إما أن يكون واجبًا بذاته أو ممكنًا ، لا جائز
أن يكون ممكنًا والّا لما وجد .
ولا جائز أن يكون ممكنًا والّا لافتقر إلى مرجح خارج عن ذاته
وهو ممكن .

ولا جائز أن يكون واجبًا لذاته والّا لكان كل جوهر واجبًا لذاته .
إن حقيقة الجوهر بحيث هو جوهر لا تختلف . وهذه المحالات إنما لزمت
من فرض كون الباري تعالى جوهرًا . فليس بجوهر .
وإذا ثبت أنه ليس بجوهر لزم أن لا يكون جسمًا فإنه مهما انتفى
أم الشئيين لزم انتفاع الأخص قطعًا . " ١ "

د - أدلة ابن حزم :

وأما ابن حزم الظاهري فقد نفى إطلاق الجسمية على الله
تعالى لثلاثة أدلة :
الأول منها :

بني على انحصار الكائنات في كل من الأجسام والأعراض وكل
الأمرين محتاج إلى فاعل . فلو اتصف الله تعالى بواحد منها لاحتاج
إلى غيره في وجوده ، والله تعالى واجب لذاته لا يحتاج إلى غيره فثبت
أنه ليس بجسم ولا عرض .

(١) انظر غاية المرام في علم الكلام ، للآمدي : ص ١٨١ ، ١٨٥ .

والدليل الثاني :

فهنا على ان لفظ الجسم لا يوصف به الا من كان مؤلفا طويلا
عريضا عميقا ، وكل ذلك محال في حق الله تعالى فيستحيل كونه
جسما .

وأما الدليل الثالث :

فهنا على ان لفظ الجسم لم يرد به الشرع فلذلك لا يصح
اطلاقه على الله تعالى شرعا ولو ورد به الشرع لوجب الايمان والقول به .
يقول ابن حزم : لا يوجد في العالم الا جسم أو عرض وكلاهما
يقتضي بطبيعته وجود محدث له فبالضرورة نعلم انه لو كان محدثهما
جسما أو عرضا لكان يقتضي فاعلا فعله ولا بد فوجب بالضرورة ان فاعل
الجسم والعرض ليس جسما ولا عرضا . وهذا برهان يضطر اليه كل ذي
حسن بضرورة العقل . وايضا فانه لا يعقل البتة جسم الا مؤلف طويلا
عريضا عميقا ، ولم يأت نص بتسميته تعالى جسما ولو اتانا نص بتسميته
تعالى جسما لوجب علينا القول بذلك . " ١ "

وهكذا تتضافر الأدلة على نفي الجسمية عن الله تعالى عند كل
من الفلاسفة والمعتزلة والاشاعرة والظاهرية . على اساس ما يستلزمه وصف
الجسمية من المحالات في حق الله تعالى كالاختياج والتقدير والتحيز
والتركيب الى آخر ذلك ، الى جانب عدم ورود الشرع باطلاق هذا
اللفظ عليه ، ولسنا في مقام تحصيل هذه الأدلة وبين مدى تمام

(١) الفصل في المثل والاهواء والنحل : ١١٨ / ١١٧ / ٢ .

دالقتها على المطلوب وانما ستكون وقفنا مع نفاة الجسمية ومشتبهها
عندما تعرض مذهب السلف في هذه القضية . وذلك بعد ان نذكر
فيها يلي أدلة نفاة العرضية عن الله تعالى .

٥ - موقف ابن رشد من نفي المتكلمين للجسمية عن الله تعالى :

وينتقد الفيلسوف ابن رشد ^(١) المتكلمين في نفهم الجسمية
عن الله تعالى وفي منهجهم الذي يسلكونه في سبيل هذا النفي وفيما
يتعلق بصفة الجسمية فهو يرى ان الشرع لم يصرح فيها بنفي ولا اثبات ،
بل ظواهر الشرع الى اثباتها اقرب منها الى نفيها .
ويبدو انه يلحظ في ذلك اثبات الشرع للصفات الخيرية من
الوجه واليدين والرومية والنزول الخ . .

ومن ثم فانه يرى ان الأولى الالتزام بمسلك الشرع تجاه هذه
الصفة وهو عدم الحكم عليها بنفي أو اثبات .

وفيما يتعلق بمنهجهم في نفي الجسمية ، فانه يرى انه منهج
غير شرعي وان الواجب ان يجاب الجمهور في هذه المسألة بقوله تعالى :
ليس كمثل شي* وهو السميع البصير ^(٢) وان يمنعوا من الخوض
فيها نفيا واثباتا .

(١) هو محمد بن احمد بن محمد بن رشد الاندلسي ابو الوليد

الفيلسوف من أهل قرطبة . صنف نحو خمسين كتابا في الفلسفة

وعلم الكلام توفي سنة ٥٩٥ هـ / الاعلام : ٢١٢/٦ .

(٢) سورة الشورى : الآية " ١١ " .

ويقدم الفيلسوف ابن رشد اسبابا ثلاثة تدعوه الى هذا الموقف في قضية الجسمية ومخالفتها للمتكلمين في مسلكتهم الذي يسلكونه في بحثها وعن هذه الأسباب ما يأتي :

أولا : ان المتكلمين ينفون عن الله تعالى الجسمية حتى لا يشارك الاجسام في حدودها ، وقد اثبتوا حدوث جميع الأجسام بدليل عدم خلوها عن الاعراض الحادثة وان مالا يخلو من الحوادث فهو حادث ، وهذا طريق غير برهاني في نظر ابن رشد ، ولا يدركه الجمهور ادراكا قريبا ، فنفي الجسمية ليس عليه دليل واضح يدركه الجمهور في بساطة فضلا عن أن حديث المتكلمين عن الله تعالى باعتباره ذاتا لها صفات أقرب ما يكون الى اثبات الجسمية منه الى نفيها وكأنه يرى أن المجرد عن الجسمية لا تكون له ذاتية متصفة بصفات متعددة .

ثانيا : ان الجمهور يرون ان الوجود انما يكون متخيلا ومحسوسا وانه ما كان غير متخيل فهو محسوس فهو عندهم عدم فلا يمكنهم أن يتصوروا وجودا غير جسم اذا ما طلب منهم نفي الجسمية عن الله تعالى ، وخاصة اذا وصف لهم الله بما يصفه به المتكلمون من انه لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوق ولا أسفل ، فعند ذلك لابد ان يحكموا عليه بالعدم .

ثالثا : اذا قيل بنفي الجسمية عن الله تعالى تعرض كثير من الصفات الثابتة لله تعالى الى الشك مثل النزول ومحاسبة الله تعالى للخلق يوم الحشر الى غير ذلك من الصفات الثابتة له سبحانه .

وهذا قد حصل بالفعل من قبل المتكلمين الذين نفوا الجسمية عن الله تعالى ، فقد دفع هذا النفي المعتزلة الى انكار الرومية لاستلزامها ان يكون المرئي جسما ، كما لم يستطع الاشاعة الجمع بين نفي الجسمية واثبات الرومية ، وكذلك فان هذا النفي يؤدى الى نفي الحركة عن الله وبهذا يبطل ما جاء به الشرع من وصف الله بالنكزول كل ليلة الى السماء الدنيا ومجيئه لحساب العباد يوم القيامة ، وغير ذلك اذا قيل للجسماء ان هذا من التشابهات ، فانه يؤدى كذلك الى ابطال الشريعة وتعزقها وبطلان الحكمة المقصودة منها في النفوس اذا هَوَّلت فضلا عن ان ادلة المتأولين لم تكن برهانية على حين ان ما جاء به الشرع عن هذه الأمور اكثر اقناعا منها .

يقول ابن رشد : فان قيل : فما تقول في صفة الجسمية هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق ؟ او هي من الصفات المسكوت عنها ؟ فنقول : انه من اليقين من أمر الشرع انها من الصفات المسكوت عنها وهي الى التصريح باثباتها في الشرع اقرب منها الى نفيها ، والواجب عندي في هذه الصفة ان يجرى فيها على منهاج الشرع ، فلا يصرح فيها بنفي ولا اثبات ، ويجب من سأل عن ذلك من الجمهور بقوله تعالى : * ليس كمثله شيء * وهو السميع البصير * وينهى عن السؤال وذلك لثلاث معان :

أحدها :

ان ادراك هذا المعنى ليس قريبا من المعروف بنفسه برتبة واحدة ولا برتبتين ولا ثلاثة ، وانت تتبين ذلك من الطريق التي سلكها

المتكلمون في ذلك فانهم قالوا : ان الدليل على انه ليس بجسم انه قد تبين ان كل جسم محدث .

واذا سئلوا عن الطريق التي ذكرناها في حدوث الاعراض ، وان مالا يتعزى من الحوادث فهو حادث ، وقد تبين ذلك من قولنا ان هذه الطريقة ليست برهانية ، ولو كانت برهانية لكان في طباع الغالب من الجمهور ان يصلوا اليها .

وايضا فان ما يصفه هؤلاء القوم من انه سبحانه له ذات وصفات زائدة على الذات يوجبون بذلك انه جسم اكثر مما ينفون عنه الجسمية بدليل انتفاء الحدوث عنه ، فهذا هو السبب الأول في انه لم يصرح الشرع بأنه ليس بجسم .

وأما السبب الثاني :

فهو ان الجمهور يرون ان الموجود هو التخييل والمحسوس ، وان ما ليس بتخييل ومحسوس فهو عدم ، فاذا قيل لهم ان ههنا موجودا ليس بجسم ارتفع عنهم التخييل فصار عندهم من قبيل المعدوم ولا سيما اذا قيل : انه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا فوق ولا اسفل .

وأما السبب الثالث :

فهو انه اذا صرح بنفي الجسمية عرضت في الشرع شكوك كثيرة مما يقال في المعاد وغير لك فمنها ما يعرض من ذلك في الرواية التي جاءت بها السنة الثابتة ، وذلك ان الذين صرحوا بنفيها — اي بنفي الجسمية — فرقتان : المعتزلة والاشاعرة .

فأما المعتزلة فدعاهم هذا الاعتقاد الى ان نفوا الرواية
وأما الاشاعرة فآرادوا الجمع بين الامرين فحسرو عليهم ذلك ولجأوا
في الجمع الى أقاويل سوفسطائية ، ومنها انه اذا صرح بنفي الجسمية
وجب التصريح بنفي الحركة فاذا صرح بنفي هذا عسر ما جاء في صفة
الحشر ان الباري يطلع على أهل المحشر ويحاسنهم ، وكذلك يصعب
تأويل حديث النزول المشهور ، فيجب ان لا يصرح للجمهور بما يؤول
عندهم الى ابطال هذه الظواهر ، واذا أولت فما يؤول الأمر فيها الى
احد امرين : اما ان يسلط التأويل على هذه وامثالها فتتمزق الشريعة
كلها وتبطل الحكمة المقصودة منها ، واما ان يقال في هذه كلها انها
من التشابهات ، وهذا كله ابطال للشريعة ومحولها من النفوس مع
انك اذا اعتبرت دلائل المتأولين تجدها كلها غير برهانية بل الظواهر
الشرعية اقنع منها . " ١ "

(١) مناهج الادلة لابن رشد : ص ٨٣ - ٨٥ ونقله عنه ابن القيم
في اجتماع الجيوش الاسلامية : ص ٢٢٩ - ٢٣١ .

ثانيا : نفي العرضية عن الله تعالى

١ - نفي العرضية عن الله تعالى عند الفلاسفة والمتكلمين :

تمهيد :

فيما يتعلق باثبات العرضية لله تعالى لم تذكر كتب الفلسفة وعلم الكلام ان مذهباً من المذاهب أو متكلماً من المتكلمين أو فرقة من الفرق قالت ان الله تعالى عرض بأي معنى من هذه المعاني للعرضية غير ان البغدادي ذكر ان شيخاً من شيوخ الكرامية على زمنه كان يقول بأن أسماء الله تعالى اعراض بمعنى ان الله تعالى غير الرحمن والرحمن غير الرحيم والرزاق غير الخلاق وهكذا كل اسم اوصفة من أسماء الله وصفاته يمثل عرضاً خاصاً غير الآخر . "١"

على حين اننا لم نجد ذكراً لذلك عند غير البغدادي .

ولكن الفلاسفة والمتكلمين لما نفوا اطلاق الجسمية على الله تعالى اتبعوه بنفي العرضية واقامة الأدلة على ذلك ، وصنيعهم هذا يقوم على احد فرضين : اما انهم ارادوا ان يستوفوا تنزيه الله تعالى عن مشابهة نوعي الكائنات (الاجسام والاعراض) فلما نفوا الجسمية عن الله تعالى اتبعوه بنفي العرضية ، واما الغرض الثاني فهو انهم جروا على عادتهم في ايراد الاعتراضات على أنفسهم أو توهم ايرادها على السنة

(١) انظر الفرق بين الفرق للبغدادي : ص ٢٢٤ .

الخير حتى ولو لم يوجد من يوردها بالغة في استيفاء البحث في
الموضوع أو توقعها لما يمكن ان يثور حوله من مناقشات أو اعتراضات .

وبذلك يقطعون على من يجوز كونه عرضا بعد ان نفوا الجسمية

عنه .

وقبل الخوض في بيان أدلة نفاة العرضية عن الله تعالى نبين

معنى العرض في اللغة واصطلاحا .

العرض لغة :

لم اعثر على تعريف العرض في قواميس اللغة المتوفرة لدينا .

الأ مذكرو صاحب اللسان حيث قال : العرض : ما يعرض للانسان
من الهمم والاشغال ، والعرض من احداث الدهر من الموت والمرض
ونحو ذلك . "١"

العرض اصطلاحا :

وأما المعنى الاصطلاحي للعرض عند المتكلمين فهو : الذي

يحتاج الى محل يقومه ، فهو محتاج في وجوده الى غيره والعرض فان
وزائل ، وهو حادث كذلك كغيره من الحوادث . "٢"

(١) لسان العرب مادة : عرض .

(٢) انظر : شرح المقاصد : ٤٨/٢ .

٢ - أدلة نفي العرضية عن الله تعالى :

أ - دليل الفلاسفة :

وأما ما يتعلق بنفي العرضية عن الله تعالى عند الفلاسفة فلم نجد للفارابي في هذا كلام ، أما ابن سينا فقد سبق أن ذكرنا عنه - حديثه عن الجسمية أن واجب الوجود (يعني به الله) ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ولا مادة معقولة لصورة معقولة ولا صورة معقولة في مادة معقولة . "١"

وفي هذا ما يتضمن نفي العرضية عن الله تعالى ، وقد نفاهما في كتابه جامع البدائع في معرض تفسيره لسورة الاخلاص وبيان معنى الاحدية لله تعالى يقول في ذلك : قوله تعالى : * احد * * دال على انه واحد من جميع الوجوه وانه لاكثره هناك اصلا كثرة معنوية عن كثرة المقومات كالأجناس والفصول ، او كثرة الأجزاء الفعلية كالمادة والصورة في الجسم ، ولا كثرة حسية بالقوة أو بالفعل وذلك لكونه منزها عن الجنس والفصل والمادة والصورة والأعراض والأبعاد والأعضاء والأشكال والألوان وسائر أنواع القسمة . "٢"

وفي هذا تصريح بأن الله تعالى منزّه عن العرضية على أي حال .

ومفهوم واجب الوجود - الفلاسفة ، وهو ما لا يحتاج فني

(١) انظر : ص (١٢٣) من البحث .

(٢) جامع البدائع ، لابن سينا ، ص ٢٠ .

وجوده الي غيره يعطى بذاته دليلا على نفي المرضية عن الله تعالى .
لان واجب الوجود وجوده لذاته ومستغن عن غيره ، اما المـرضـ
فوجوده لغيره وقائم به .

ب - دليل المعتزلة :

اما المعتزلة فمدار نفيمهم للمرضية عن الله تعالى على اساس
ما يلزم على وصف الله تعالى بالمرضية عن مشابهة للاعراض ، وما
يترتب على تلك المشابهة من اجتماع النقائص اذا شابه الاعراض كلها ،
وانقلاب الحقائق اذا شابه بعضها فتكون قديمة مثله او يكون حادشا
مثلا ، وكذلك مشابهة لها في حدودها وفنائها واحتياجها له ، بحيث
ثبتت تلك الاحكام الخاصة بالمرض لله تعالى على فرض كونه عرضا وكل
هذه اللوانم مستحيلة في حق الله تعالى في جميع الازمان وعلى جميع
الاحوال ، وذلك يدل على استحالة كونه سبحانه وتعالى عرضا سواء
كان ذلك في الأزل او فيما لا يزال .

يقول القاضي عبد الجبار : الذي يدل على انه تعالى لا يجوز
ان يكون عرضا ، هو انه لو كان عرضا لكان لا يخلو اما ان يكون شبيها
بالاعراض جملة وذلك يقتضي كونه على صفات متضادة وذلك محال ، او يكون
شبيها ببعضها دون بعض ، وذلك يقتضي ان يكون القديم محفثا مثلها ،
او هي قديمة مثل الله تعالى ، وكلا القولين فاسد . .

وان شئت قلت الاعراض على ضربين : عله والآخر ليس بعله
والقديم تعالى لا يجوز ان يكون من قبيل العلل لما بيناه من قبل ، ولا
أن يكون من القبيل الآخر ، لانه ما من شي * منها الا وهو مختص بصفه ،

تلك الصفة مستحيلة على الله تعالى .

وتحقيق ذلك ان يقال : قد ثبت حدوث الاعراض جملة ،

وصح ان الله تعالى قديم فكيف يكون عرضا ؟

وجملة القول فيما يلزم ذلك : ان يعلم ان الله تعالى لم يكن

عرضا فيما يزل ، ولا يكون عرضا فيما لا يزال ، ولا يجوز ان يكون على هذه

الصفة بحال من الاحوال ، والذي يدل على ذلك ان ما دل على استحالة

كونه عرضا الآن ثابت في جميع الاحوال ، ولا يجوز ان يكون عرضا فسي

وقت من الأوقات ، فهذه طريقة القول فيه . "١"

ج - دليل الأشاعرة :

وأما الأشاعرة فانهم لم يقتصروا على نفي العرضية عن الله تعالى

فقط ، بل نفوها عنه وعن صفاته ايضا ، أما نفيها عنه فلأن المرض يحتاج

في وجوده الى ذات يقوم بها والله تعالى واجب الوجود غير محتاج الى

ما يقوم به ، وأما نفي العرضية عن صفاته فلأن الانتقال والزوال يدخلان في

مفهوم العرض وصفات الله تعالى منزهة عن ذلك .

يقول صاحب المقاصد : الواجب ليس عرضا لان كل عرض

محتاج الى محل يوتّه ان لا معنى له سوى ذلك ، ومسلك المتكلمين

خصوصا القدماء منهم في هذه التنزيهات ان العرض لما يستحيل بقاؤه

ويقال في اللغة هذا الأمر عارض أى يزول وعرض لفلان أمر أى معنى

لا قرار له ولا يدوم ومنه العارض للسحاب ، ومن هنا لا يجعلون الصفات

القديمة لله تعالى اعراضا . "٢"

(١) شرح الاصول الخمسة : ص ٢٣١ ، ٢٣٢ .

(٢) شرح المقاصد : ٤٨/٢

والغزالي بدوره ينفي العرضية عن الله على اساس احتياج العرض الى مايقوم به من جسم أو جوهر . فيكون حادثا بحدوثها ، لان مايقوم بالحادث يكون حادثا بحدوثه لاستحالة ان ينتقل عرض قديم الى جسم حادث لكن كون الله تعالى حادثا باطل لما ثبت له من القدم . اما تسمية الله تعالى بالصانع والفاعل ونحوهما من الصفات فان أمثال هذه الاسماء لا تدل عنده على صفات مجردة أى على اعراض - حتى ولو كان من الاعراض مايقوم بذات غير متحيزة - وانما تدل على ذات متصفة بتلك الصفات والله سبحانه وتعالى كذلك فهو ذات لا عرض ، وليست اسماؤه كذلك من قبيل الاعراض .

يقول الغزالي : ندعي ان صانع العالم ليس بعرض ، لانا نعني بالعرض مايستدعي وجوده ذاتا تقوم به وتلك الذات جسم أو جوهر ، ومهما (كلما) كان الجسم واجب الحدوث كان الحال فيه ايضا حادثا لامحالة ، اذ يبطل انتقال الاعراض وقد بينا ان صانع العالم قديم فلا يمكن ان يكون عرضا ، وان فهم من العرض ماهو صفة لشيء من غير ان يكون ذلك الشيء متحيزا فنحن لاننكر وجود هذا ، نعم يرجع النزاع الى اطلاق اسم الصانع والفاعل فان اطلاقه على الذات الموصوفة بالصفات أولى من اطلاقه على الصفات .

فاذا قلنا الصانع ليس بصفة عنينا ان الصنع مضاف الى الذات التي تقوم بها الصفات لا الى الصفات كما انا اذا قلنا النجار ليس بعرض ولا صفة عنينا به ان صفة النجارة غير مضافة الى الصفات بل الى الذات الواجب وصفها بجملته من الصفات حتى يكون صانعا ، فكذا

القول في صانع العالم ، وان اراد الغازع بالعرض أمرا غير الحال في الجسم وغير الصفة القائمة بالذات كان الحق في منحه اللفظة أو الشرع لا العقل . "١"

وقد سبق كل من الآمدى والايحي في عرض الاستدلال على نفي الاعراض عن الله تعالى بما يلزم ذلك من احتياجه الى غيره في وجوده ، يقول الايحي : الواجب ليس عرضا لاحتياج العرض في وجوده الى محله ، والواجب تعالى مستغن عن جميع ماعداه . "٢"

ويقول الآمدى : وليس هو (يعني الله تعالى) عرضا والآ لا فتقر الى مقام يقوم في وجوده ان العرض لا معنى له الآ وجوده في موضوع ، وذلك ايضا محال . "٣"

ولا يكاد يخرج ما ذكره صاحب شرح العقائد النسفية وصاحب شرح العقائد العضدية عما ذكرناه آنفا من علماء الاشاعرة فلا حاجة لتكراره . "٤"

ثالثا : موقف السلف من قضية الجسمية والعرضية :

أما الطائفة الثالثة وهم السلف فقد خطأوا كلا من المبتدئين للجسمية والنافين لها وللعرضية لفة وعقلا وشرعا .

-
- (١) الاقتصاد في الاعتقاد للفرزالي : ص ٢٤
 - (٢) شرح المواقف ، الموقف الخامس : ص ٤٤ .
 - (٣) غاية المرام في علم الكلام : ص ١٨٦ .
 - (٤) انظر الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية : ٩٤/١
 - وشرح العقائد العضدية : ١٦٢/٢ .

أما من جهة اللغة فقد بينوا ان اهل اللغة لم يطلقوا على الجسم من المعاني ما اطلقه المتكلمون والفلاسفة والرافضة وغيرهم ، بل ان المعتزلة عند اهل اللغة من معاني الجسم هو اللفظ والكثافة . ولم يقصدوا من اطلاقهم للفظ الجسم انه المشار اليه أو انه المركب أو المتحيز أو المنقسم وما الى ذلك من اللوانم التي مر ذكرها عند المتكلمين كما ان المعنى اللغوي للفظ معين لا بد وان يكون مفهوما لعامة الناس لا ان يكون فهمه مقصورا على فئة معينة فقط كتلك الاسماء التي اوردتها المتكلمون تحريفا للجسم .

واما من جهة العقل : فان ما ذكره المتكلمون من ان كون الشيء "شارا اليه يقتضي انه مركب من الجواهر الفردة أو المادة والصورة وان العقل يستلزم ذلك ، وبذلك يكون الجسم مركبا من الجواهر الفردة أو المادة والصورة - اما ما ذكره المتكلمون من ذلك ونوا عليه نفى الجسمية عن الله لاستحالة التركيب على هذا النحو في حقه سبحانه وتعالى فليس هذا التركيب للاجسام متفقا عليه بين جميع المتكلمين ، وهو بحث عقلي غير مسلم من جميعهم ، فقد أنكره الكلابية والنجارية "١" والضرارية "٢" وبعض الكرامية . فنفي الجسمية على هذا الاساس ليس بلان عقل .

-
- (١) هم اتباع الحسين بن محمد النجار ، وهم ثلاث فرق :
- البرغوثية ، والزعفرانية ، والمستدركة / الفرق بين الفرق :
- ص ٢٠٢ .
- (٢) هم اتباع ضرار بن عمر ، لهم آراء وافقوا في بعضها المعتزلة والنجارية والاشاعرة / المصدر السابق : ص ٢١٣ .

وأما من جهة الشرع : فانه لم يرد حكم في الشرع على الجسم والعرض بالنفي او الاثبات ، ولم يتكلم في هذه الامور احد من الصحابة رضوان الله عليهم ، فالقول في هذه المعاني نفيا واثباتا قول بدعي لم يعرفه الصدر الأول من الأمة الاسلامية . كما ان هذه الألفاظ مجتعة فاذا حكم بشئونها لله تعالى فان ذلك قد يتضمن وصفه بمعانسي يتنزه الله تعالى عنها كالتحيز والتناهي ، واذا حكم عليها بالنفسي عن الله تعالى فقد يورث هذا النفي الى تعطيل بعض صفات الله تعالى التي وصف بها نفسه في كتابه أو وصفه بها رسوله صلى الله عليه وسلم كالنزول والمجيء والاستواء الى غير ذلك من الافعال من اجل ذلك ^{اصح} السلف الصالح صفحا عن الخوض في هذه الامور خوفا من المزلزل واعتدوا في النفي والاثبات على ما جاء به الشرع والتزموا به .

أما يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : ان ما اورده المتكلمون من معاني للجسم باطل لفة وعقلا وشرعا .

أما في اللفة :

فقد ثبت ان اهل اللفة لا يسمون كل ما يشار اليه جسيما ، وهكذا نقل عنهم اهل العلم بلسانهم كالاصمعي وابي زيد الانصاري وغيرهم نقله الجوهري وغيره قال ابو زيد : الجسم : الجسد ، وكذلك الجسمان الجثمان ، وقال الاصمعي : الجسم والجثمان الجسد والجثمان . والشخص والاجسم الأضخم بالبدن . وقال ابن السكيت : تجسمت الأمر أى ركبت اجسه . فمعنى الجسم عندهم متضمن معنى الفلظ والكثافة

لا معنى كونه يشار اليه وكذلك لم يقصدوا بذلك كونه مركبا من الجواهر
الفردة أو من المادة والصورة كما ادعى بذلك طوائف من أهل الكلام
النفاة ، ان الجسم في اللغة هو المركب المؤلف ، فهذا لا يوجد في
لغة العرب البتة ولم يخطر هذا بقلوبهم كما ان أهل اللغة لا يسمون كل
ما كان له مقدار أصغر أو أكبر من غيره جسما ، ولم ينقل عنهم انهم
يسمون الهواء أو الروح الانسانية جسما ، فليس كل ما هو مركب عندهم
من الاجزاء يسمى جسما .

وأما في العقل :

فيقال لهم : ان كل ما يشار اليه بانه هنا أو هناك فانه
مركب من الجواهر المنفردة أو من المادة والصورة ، فهذا بحث عقلي
وأكثر عقلا بني آدم من أهل الكلام وغيرهم ينكرون ان يكون ذلك مركبا من
الجواهر المنفردة أو من المادة والصورة ، وانكار ذلك قول ابن كلاب
وهو امام الاشعرى في مسائل الصفات وهو قول الهشامية والنجارية
والضرارية وبعض الكرامية .

وأما بطلان ذلك شرعا :

فمعلوم انه لم ينقل عن احد من الأنبياء والصحابة ولا التابعين
ولا سلف الامة ان الله جسم أو انه ليس بجسم بل النفي والاثبات بدعة في
الشرع .

فالشرع ليس فيه ذكر هذه الاسماء في حق الله تعالى لا نفيا
ولا اثباتا ، بل قول القائل ان الله جسم او ليس بجسم ، أو جوهـر

- (١) مجموعة الفتاوى : ٤٢٠/٥ - ٤٢٣ ، وانظر منهاج السنة ،
٢٠٣/١ ، ٢٤٧ ، وانظر تلبيس الجهمية : ١/٤٧٧ ،
وانظر درر تعارض العقل مع النقل : ١/٢٣٠ ، وانظر
شرح حديث النزول : ص ٢٣٠ .
(٢) سورة آل عمران : الآيات ١٠٣ .

الفصل الثاني

المذاهب في تنزيه الله تعالى عن الجهة والمكان

تمهيد :

اختلف المفكرون الاسلاميون في اثبات الجهة والمكان لله تعالى ونفيها عنه الى ثلاثة مذاهب :

فمنهم من ذهب الى اثبات الجهة لله تعالى على نحو ثبوتها للمخلوقين .

ومنهم من ذهب الى نفي الجهة عن الله تعالى لما يلزم في حق الله تعالى من المكان والتحيز وقيام الحوادث بذاته .

ومنهم من أثبت لله تعالى ما أثبت لنفسه سبحانه وما أثبت له رسول الله صلى الله عليه وسلم من استوائه على عرشه وكونه فوق خلقه دون تكيف أو تمثيل أو تعطيل ، وسنبين فيما بعد باذن الله تعالى على وجه هذا التفصيل هذه المذاهب وأدلتها وبيان الصحيح منها .

أولا : اثبات الجهة لله تعالى على جهة التشبيه :

١ - المثبتون للجهة على جهة التشبيه :

ينقل المتكلمون عن المشبهة من الكرامية والهشامية وغيرهم انهم يثبتون الجهة لله تعالى على جهة التشبيه بالخلق ، فأصحاب محمد بن كرام قد ذهبوا الى ان كونه تعالى في الجهة ككون الاجسام حتى انهم

قالوا : انه مماس للصفحة العليا من العرش ، وجوزوا عليه الحركة والانتقال من جهة الى أخرى وقالوا : ان العرش ليثبط من تحته كأطيظ الرجل الجديد "١" ، وانه يفضل على العرش من كل جانب اربعة اصابع ، وقد وافقهم على جواز مماسة الرب تعالى للاجسام بعض المشبهة كعصر وكهس واحد الهجيمي . "٢"

٢ - أدلة المثبتين للجهة :

وقد أورد كل من الغزالي في الاقتصاد والرازي في الاربمين والايحي في المواقف والسعد "٣" في المقاصد أدلة المثبتين للجهة سواء كان ذلك الاثبات على جهة التشبيه أم لا . فان مجرد اثبات الجهة لله تعالى يعتبر تشبيهاً ^{عندهم} وقد ناقشوا ما أوردوه من أدلة لهؤلاء المثبتين للجهة ، ولما كان ما أوردوه الآمدى في الابتكار يعتبر تفصيلاً لما ذكره هؤلاء ، فاننا نكتفي بذكر ما ذكره الآمدى من الأدلة والمناقشات التي رد بها على تلك الأدلة باعتباره واحداً من نفاة الجهة عن الله تعالى .

أ - ادلتهم العقلية ومناقشة النفاة لها :

الدليل الأول :

قالوا ان الله تعالى قد خلق العالم فاما ان يكون قد خلقه في ذاته او خارجا عن ذاته سبحانه ، فان قيل انه قد خلق العالم في ذاته

(١) ضعيف الاسناد . ولا يصح في اطيظ العرش حديث / انظر :

شرح الطحاوية بتحقيق لايباني . ص ٣١٠ .

(٢) انظر ابتكار الافكار : ٥٢١/٢ ، وانظر شرح المواقف الموقوف الخامس ص ٣٠

(٣) هو مسعود بن عمر التفتازاني العلامة صاحب شرحي التلخيص وشرح العقائد في أصول الدين وغيرها توفي عام ٧٩٢ هـ / الدرر الكامنة في اعيان الأمة الثامنة : ١١٩/٥ . ١٢٠ .

فقد لنم قيام الحوادث بذاته تعالى وهذا باطل ، وإذا كان العالم خارجا عن ذاته تعالى فاما ان يكون العالم متصلا به او منفصلا عنه ، وعلى هذين التقديرين يجب ان يكون الخالق سبحانه في جهة من العالم .

يقول الآمدى : ان كل شيئين قاما بأنفسهما بحيث لا يكون احدهما محلا للآخر : فاما ان يكونا متصلين او منفصلين ، وعلى كلا التقديرين ، فلا بد وان يكون كل واحد منهما بجهة من الآخر وهو معلوم بالضرورة ، والبارى تعالى والعالم كل واحد قائم بنفسه ، فيجب ان يكون كل واحد منهما بجهة من الآخر كانا متصلين او منفصلين ، وربما عبر عن هذا المعنى بعبارة أخرى فقول : البارى اما ان يكون قد خلق العالم في ذاته ، أو خارجا عن ذاته ، لا جائز ان يقال بالاول : والآ كان محلا للحوادث وهو محال . وان كان الثاني : فاما ان يكون متصلا به أو منفصلا عنه وعلى كلا التقديرين يجب ان يكون بجهة منه .^(١)

وقد رد الآمدى على هذا الدليل بانه ان اريد بالاتصال قيام احدهما بالآخر وبالاتصال امتناع قيامه به فاننا نختار ان الله سبحانه وتعالى بهذا الاعتبار منفصل عن العالم لاستحالة قيام احدهما بالآخر .

لكن كونهما منفصلين بهذا المعنى السابق لا يوجب كون كل واحد منهما في جهة من الآخر ، اى لا يوجب كون الله سبحانه وتعالى في جهة من العالم الا اذا كان قابلا للكون في جهة ، وذلك هو محل النزاع ، اما اذا اريد بالاتصال ما يلزمه الاتحاد في الجهة والخير وبالاتصال ما يلزمه الاختلاف فيهما ، فالاتحاد في الجهة والحيز اتصالا

والاختلاف فيهما انفصالا ، وما يترتب عليه من ثبوت الجهة لله تعالى على كلا التقديرين انما يلزم ان لو كان البارى تعالى قابلا للحيز والجهة والا فلا مانع من خلوه عن الاتصال والانفصال معا مادام ليس قابلا للكون في جهة .

فاذا رام المثبتون اثبات الجهة لله تعالى بالاتصال والانفصال بهذا المعنى ونحن النفاة لانسلّمه الا فيما يكون قابلا للحيز والجهة كان دورا لان الاتصال والانفصال اذا كانا طريق اثبات الجهة ، وهما في نفس الوقت متوقفان في ثبوتهما لشيء ما على كونه قابلا للجهة ، كان كل منهما متوقفا على الآخر وذلك دور ظاهر .

ونفاة الجهة عن الله تعالى ان يعتمدون في ذلك على الدليل السابق وعلى غيره من الأدلة التالية — لا يعتمدون على دعوى البدهاة والضرورة في نفي الجهة عن الله تعالى لأن دعوى البدهاة في نفي الجهة عن الله تعالى دعوى ممتنعة ، فان البديهي لا يخالف فيه اكثر العقلاء واكثر العقلاء مخالفون في نفي الجهة عن الله تعالى فان اكتفى النفاة في نفيهم بمجرد دعوى الضرورة فانه لا يؤمن معارضة ذلك بمثله من قبل المثبتين ، فيدعون ضرورة اثبات الجهة في مقابل دعوى غيرهم لضرورة نفيها اي انه لا بد من مناقشة المثبتين بالدليل على نحو ما تقدم .

يقول الآمدى : ان اريد بالاتصال والانفصال قيام احدهما بالآخر ، وامتناع القيام به ، فالبارى تعالى بهذا الاعتبار منفصل عن العالم ، ولكن ذلك ما لا يوجب كون كل واحد منهما في جهة منهن الآخر ، الا ان يكون الرب تعالى قابلا للكون في جهة وهو عين محل النزاع .

وان اريد بالاتصال : مايلزمه الاتحاد في الجهة والحيز ،
وبالانفصال : مايلزمه الاختلاف في الجهة والحيز ، فذلك انما يتم
ويلزم ان لو كان البارى تعالى قابلا للحيز والجهة ، والآ فلا مانع
من خلوه عنهما معا .

فان راموا اثبات الجهة بالانفصال والاتصال بهذا الاعتبار
والخصم لا يستلزم الا فيما هو قابل للجهة والحيز كان دورا ، ودعوى
البدية في ذلك مستنع فان البديهي لا يخالف فيه اكثر العقلاء ، واكثر
العقلاء مخالفون في نفي الجهة عن الله تعالى وان اكتفى في ذلك بمجرد
الدعوى فقد لا تؤمن المعارضة بمثله في طرفي النقيض .^(١)

الدليل الثاني :

قالوا بان الله تعالى اما ان يكون داخل العالم اولا داخل
العالم ولا خارجا عنه ، اما كونه لا داخل العالم ولا خارجا عنه فهو باطل ،
ان يستحيل وجود موجود بهذه الصورة لما يلزم من ذلك ارتفاع النقيضين
عنه ، فان كان داخل العالم والعالم بطبيعته في جهة فان ما يكون فيه
يكون في نفس تلك الجهة ، وان كان خارج العالم موازيا ومقابلا له فان
كلا منهما يكون في جهة من الآخر والآ لما كان خارجا عنه — وبذلك
تثبت لله تعالى الجهة .

يقول الآمدى في عرض هذا الدليل : (انه) (اى الله تعالى)

اما ان يكون داخل العالم او خارجا عنه ، اولا داخل العالم ولا خارجا

عنه ، ولا جائز ان يكون لداخل العالم ولا خارجا عنه ، فان اثبات
موجود هذا حاله غير معقول .

وان كان داخل العالم : فالعالم في جهة ، فما هو فيه يكون
في جهة ، وان كان خارج العالم : فلا بد وان يكون موازيا للعالم
ومقابلا له فيكون في جهته والّا لما كان خارجا عنه . "١"

وقد رد الآمدى على هذا الدليل بأن دعوى كون الموجود
ان لا يكون لداخل العالم ولا خارجا عنه غير معقولة ، انما تتم ان لو
كان الشيء المحكوم عليه بذلك مما يكون قابلا للجهة والحيز فيحكم عليه
بنا على ذلك انه لا يمكن ان يكون لداخل العالم ولا خارجا عنه فهو اما
ان يكون داخلا للعالم أو خارجا عنه ، اما وقد ثبت ان الله تعالى ليس
كمثله شيء " وانه غير قابل للجهة والحيز في شيء " والانفصال عنه ، فليس
معقولا ان يقال فيه اما ان يكون داخلا للعالم أو خارجا عنه ، بل
المعقول ان يكون لداخل العالم ولا خارجا عنه وهو ما اختاره لعدم دخوله
فيما يقبل التحيز .

يقول الآمدى : باختيار انه لداخل العالم ولا خارجا عنه ،
فان ذلك انما هو من لوازم الجهة والحيز ، فما لا يكون في جهة ولا حيز ،
فلا يكون متصفا به ، والقول بان ذلك غير معقول ، انما يصح فيما كان
من ذوات الجهة والحيز ، اما ما ليس من ذوات الجهة والحيز فاقول بانه
اما داخل العالم واما خارج عنه ، فلا يكون معقولا . "٢"

(١) المصدر السابق : ٥٢٩/٢ .

(٢) المصدر السابق : ٥٣٢/٢ .

الدليل الثالث :

قالوا لقد وقع الاجماع على ان الرب تعالى متصف بصفات قائمة به ولا معنى لقيام الصفات بالذات — بصفة عامة — الا انها في جهة الذات تبعاً لتلك الذات . فلو لم تكن ذاته سبحانه في جهة لماعقل قيام الصفات به سبحانه .

يقول الآمدي في عرض هذا الدليل لمثبتي الجهة : انما اجمعنا على ان الرب تعالى متصف بصفات قائمة به . ولا معنى لقيام الصفات بالذات الا انها موجودة في جهة الذات تبعاً للذات ، فلو لم تكن ذات الرب تعالى في جهة ، لماعقل قيام الصفات بها .^(١)

وقد رد الآمدي على هذا الدليل بمنع ضرورة تفسير قيام الصفة بالذات بتسميتها لها في الجهة والحيز ، وانه لا دليل على قصر قيام الصفات بالذات على هذا المعنى فقط .

يقول الآمدي : يمنع انه لا معنى لقيام الصفة بمحلها الا كونها موجودة في الحيز تبعاً لمحلها فيه ، ومن المعلوم ان ذلك غير ضروري ، ولا دليل عليه .^(٢)

وربما كان سند النفاة في نفي الضرورة عن هذا المعنى جواز وجود ذات غير قابلة للحيز والجهة فيكون قيام الصفات بها معناه تسميتها لها في الوجود فقط .

(١) المصدر السابق : ٥٣١/٢ .

(٢) ابكار الأفكار للآمدي : ٥٣٣/٢ .

ولو سار النفاة على مبدأهم السابق لأجابوا عن هذا الدليل بأن قيام الصفات بالذات بمعنى تمعيثها لها في الجهة والحيز إنما يكون في الذوات القابلة للجهة والحيز ، وقبول الذات الالهية للجهة والحيز هو محل النزاع .

الدليل الرابع

يقول الآمدى في عرضه : قالوا : ان الوجود منقسم الى قائم بنفسه ، والى غير قائم بنفسه ، بل هو معنى قائم بغيره والقائم بنفسه لا معنى له غير المتحيز بنفسه ، والقائم بغيره لا معنى له غير القائم بالحيز تبعاً لمحلّه فيه ، فالبارى تعالى ان لم يكن متحيزاً بنفسه فيكون قائماً بغيره وهو محال . "١"

وقد أجاب الآمدى عن هذا الدليل بقوله : يمنع القول بأنه لا معنى للقائم بنفسه إلا المتحيز بل القائم بنفسه هو المستغنى عن محل يقومه ، والله سبحانه وتعالى مستغنى عن محل يقومه ، فهو قائم بنفسه بهذا المعنى ، وذلك لا يلزم من كونه في جهة "٢"

(١) المصدر السابق : ٥٣٠/٢ .

(٢) المصدر السابق : ٥٣٣/٢ .

ب - أدلتهم النقلية ومناقشة النفاة لها :

يقول الآمدي في عرض هذه الأدلة : استدلوا (اى المثبتون للجهة) بظواهر الآيات والاحاديث المشعرة بالحيز والجهة ، منها قوله تعالى : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ ^١ " والاستواء معناه الارتفاع والعلو .

وقوله تعالى : ﴿ فان استكبروا فالذين عند ربك ﴾ ^٢ " والعندية مشعرة بالحيز والجهة .

ومنها قوله : ﴿ اليه يصعد الكلم الطيب ﴾ ^٣ " وقوله تعالى : ﴿ تخرج الملائكة والروح اليه ﴾ ^٤ " وذلك دال على جهة الفوقية .

وقوله تعالى : ﴿ هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام ﴾ ^٥ " وقوله تعالى : ﴿ أأمستم من في السماء ان يخسف بكم الارض ﴾ ^٦ " . . .

-
- (١) سورة طه : الآية " ٥ "
- (٢) سورة فصلت : الآية " ٣٨ "
- (٣) سورة فاطر : الآية " ١٠ "
- (٤) سورة المعارج : الآية " ٤ "
- (٥) سورة البقرة : الآية " ٢١٠ "
- (٦) سورة الطك : الآية " ١٦ "

وحديث النزول : * " ان الله ينزل الى السماء الدنيا في النصف الأخير من الليل . . " ١ " وحديث الجارية حين سألها رسول الله صلى الله عليه وسلم أين الله ؟ فقالت : في السماء . . . " ٢ " فقرر أنها مؤمنة .

فن في السماء يكون متحيزا فيه ، والدنو مشعر بالتحيز والصعود والعروج وكونهما اليه سبحانه يدلان على كونه في تلك الجهة ايضا ، وقالوا : اذا ثبت انه في جهة " ، وجب ان يكون في جهة العلوان هي أشرف الجهات . " ٣ "

وقد أجاب النافون للجهة عن هذه الأدلة النقلية (كما يقول الآدي) بأنها ظواهر ظنية ، لا يمكن ان تكون مقابلة للدلالة العقلية النقلية — على حد تصبيرهم على نفي الجهة — فاذا تعارض دليلان يكون الجمع بينهما اولى من العمل بأحدهما دون الآخر ، فعلى هذا الاساس يمكن تأويل هذه الظواهر الظنية على وجه يوافق الدليل العقلي الذي اثبت نفي الجهة والتحيز عنه سبحانه . " ٤ "

وقد أورد الآدي خلاصة وافية لتأويلات نفاة الجهة لتلك الظواهر الشرعية وغيرها مما اتخذها المبتنون للجهة أدلة نقلية لهم في ذلك

(١) رواه احمد في مسنده رقم (٦٢) / مختصر العلو للعلي الفغار

للذهبي : ص ١١٥ .

(٢) صحيح مسلم : ٣٨١ / ١ ، ٣٨٢ .

(٣) ابيكار الافكار : للآدي : ٥٣٢ / ٢ .

(٤) المصدر السابق : ٥٣٤ / ٢ .

الاثبات فقال : قوله تعالى : ثم استوى على العرش * فيقول
اما اجمالا كما هو عليه أكثر السلف : الاستواء معلوم والكيف مجهول
والسؤال عنه بدعة * واما تفصيلا كما هو رأى طائفة فنقول :
الاستواء الاستيلاء .

وقوله تعالى : فالذين عند ربك . . * لم يرد به
التقارب بالذوات والاحياز بل اراد به الاختصاص بالاصطفاء والاجتهاد ،
وقوله تعالى : * اليه يصعد الكلم الطيب * معناه وقوعه من الله
تعالى موقع الرضا وعلو الرتبة وتمظيم الشأن . وليس المراد به
الحركة والانتقال الى جهة الله تعالى ، فان الكلام عرض وهو غير منتقل .

وقوله تعالى : * تخرج الملائكة والروح اليه . . * فالمراد
به مجيئهم امر الرب تعالى لفصل القضاء يوم الدين بطريق حذف
المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ، وذلك كما في قوله تعالى : * فأتى الله
بنيانهم من القواعد * (١) اي امره بالاتفاق .

وقوله تعالى : * هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل
من الغمام * اي عذاب الله في ظلل من الغمام بطريق حذف المضاف
واقامة المضاف اليه مقامه .

وانما خصه بالظلل من الغمام لأن أكثر العقوبات كانت يتقدمها
ظلل من الغمام كما نقل .

وقوله تعالى : * أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الارض *

فيحتمل ان يكون المراد به من حكمه في السماء وقهره ، ويحتمل انـه اراد به ملكا مسلطا على عذاب المستوحشين للعذاب : اما جبريل أو غيره ، ولهذا نقل ارباب التفسير ان جبريل عليه السلام هو الذي جعل قري قوم لوط دكا بقلب عاليها على سافلها .

وقوله صلى الله عليه وسلم للخرساء : " أين الله " ؟ فيحتمل

احد أمرين :

الأول :

انه يحتمل انه اراد استنطاقها بما ظن انه معتقد لها من الاينية ، ولا يدل ذلك على ان الرب تعالى متأين ، وهذا كما روى عنه عليه السلام انه قال لام جميل كم تعبدون من الآلهة ؟ فقالت : خمسة . وان ما نعلم امتناع التعدد في الآلهة ، وامتناع اعتقاد النبي صلى الله عليه وسلم لذلك .

ويحتمل انه اراد بقوله : أين الله ؟ أى أين موقع معرفة الله منك ، بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ، أما ان يكون ذلك اشارة من النبي صلى الله عليه وسلم الى اينية الرب تعالى فكلا . ولهذا قد روى عنه عليه السلام انه قيل له : أين الله ؟ فقال : ليس لمن أين الأين أين " ٢ " ، واما اشارة الخرساء الى السماء وتقرير الرسول صلى الله عليه وسلم لها ، فليس فيه ما يدل على انها قصدت بالاشارة اثبات

(١) لم أعر على في كتب الحديث لا الصحيحة منها ولا الضعيفة واغلب الظن انها عبارة فلسفية اضافها احد نساخ كتاب ابيكار الافكار اليه فلا يصح نسبتها الى الرسول صلى الله عليه وسلم .

الجهة ، بل لعلها قصدت تعريف الهها بخالق السماء ورافعها ،
تنبيهها بالأعلى على الأدنى .

وأما رفع الأيدي إلى السماء حالة الدعاء ، فليس ذلك مما يدل
على أن الله تعالى في جهة السماء ، بل إنما كان ذلك ، لأنها قبلية
الدعاء ، كما أن البيت العتيق قبلية الصلاة . وكما أن جهة الأرض محل
للسجود ، فكما لا يدل التوجه في الصلاة إلى البيت على أن الله تعالى
في جهة البيت ، ولا السجود ووضع الجبهة على الأرض على أن الله
تعالى في جهة الأرض فكذلك رفع الأيدي إلى السماء ، وذلك لأن الله
تعالى كما له تخصيص بعض الأماكن وبعض الأزمان ، ببعض العبادات
فكذا له تخصيص بعض الجهات بالتقرب إليه ببعض العبادات دون
بعض . "١"

ثانيا : نفي الجهة عن الله تعالى

=====

١ - نفاة الجهة عن الله تعالى :

ذهب المتكلمون من المعتزلة والاشاعرة والظاهرية وغيرهم الى
نفي الجهة عن الله اعتقادا منهم ان اثباتها لله تعالى يلزم منه ان يكون
الباري متحيزا واذا كان كذلك صار جسما وهو محال . وسنمعرض بالتفصيل
لادلتهم في ذلك وماورد عليها من اعتراضات ومناقشات .

٢ - أدلتهم العقلية على نفي الجهة :

أ - دليل المعتزلة :

وينبغي نفيم للجهة على ان التحيز فيها من لوازم الاجسام
أصالة والاعراض تبعاً لها والله سبحانه وتعالى منزّه عن الجسمية والعرضية
ومن ثم فهو منزّه عن الحلول في الجهة فلا يكون سبحانه وتعالى مقابلاً
ولا في حكم المقابل .

وعلى هذا الاساس يبيّن المعتزلة قولهم باستحالة الرؤية لله تعالى
على اساس ان الرؤية لا تكون الاّ لما يجوز عليه التحيز في الجهة على سبيل
المقابلة وهذا عندهم منفي عن الله تعالى كما قد منا آنفاً ، ومن ثم ينفون
عنه الرؤية .

يقول القاضي عبد الجبار : ان الرائي منا بالحاسة لا يرى
الشيء الاّ اذا كان مقابلاً او حالاً في المقابل ، لأن المقابلة والحلول

انما تصح على الأجسام ، أو في حكم المقابل وان القديم تعالى لا يجوز ان يكون مقابلا ولا حالا في المقابل ، لأن المقابلة والحلول . انما تصح على الاجسام والاعراض والله تعالى ليس بجسم ولا عرض . فلا يجوز ان يكون مقابلا ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل . "١"

ب - أدلة الاشاعة :

وأما الاشاعة فقد نفوا اطلاق الجهة على الله تعالى واستدلوا على ما ذهبوا اليه بالأدلة التالية :

الأول :

انه تعالى لو كان في حيز وجهة فاما ان يكون اختصاصه تعالى في الحيز والجهة راجعا الى ذاته او الى مخصص آخر غير الذات ، فاذا قيل بأن اختصاصه للجهة والحيز عائد الى ذاته فهو باطل وذلك لاستواء جميع الاحياز في نسبتها الى ذاته سبحانه واذا قيل بأن الاختصاص راجع الى امر آخر غير الذات ، فاما ان يكون ذلك الأمر قديما او حادثا ، والقول بأنه قديم باطل ، لأنه يوصى الى تعدد القدماء ، ولأن ما يقوم بالذات من الامور يعد من الاعراض والعرض متجدد وغير باق ، فلا يكون قديما . فالقول بذلك باطل . وان كان ذلك الأمر المخصص له بالجهة والحيز حادثا ادى الى قيام الحوادث به سبحانه وهو باطل ، واذا انتفى اختصاص الهاري تعالى بالحيز والجهة سواء لذاته أو لغيره ، ثبت انتفاء الجهة عنه سبحانه .

يقول الآمدى : احتج الاصحاب على امتناع كون الرب تعالى في جهة وحيز بمسالك منها : انه تعالى لو كان مختصا بحيز وجهة لم يخل : اما ان يكون اختصاصه بذلك الحيز لذاته ، او لكون قـام بذاته اوجب اختصاصه بذلك الحيز لجائز ان يقال بالاول : لان نسبة جميع الاحياز الى ذاته تعالى نسبة واحدة ، فليس اختصاص ذاته ببعض اولى من البعض ، وان كان الثاني فذلك الكون : اما قديم واما حادث . لجائز ان يكون قديما ان الكون عرض ، والعرض متجدد وغير باق ، فلا يكون قديما ، وان كان حادثا : كان الرب تعالى محلا للحوادث وهو مستمع كما سلف . "١"

واعترض على هذا الدليل بأن الحكم بتساوى الاحياز في نسبتها الى الله تعالى غير مسلم لعدم توفر الدليل على صحة ذلك ولجواز اختلاف الاحياز والجهات في نسبتها الى الله تعالى .

كما ان القول بالاختصاص بالحيز والجهة لمخصص غير الذات غير مسلم أيضا ، ان من الجائز ان يكون ذلك الاختصاص عائدا الى الذات . ومن الجائز ايضا ان يكون في بعض الاحياز والجهات ما يوجب ذلك الاختصاص ، وبذلك لا يتم الدليل .

يقول الآمدى : ولقائل ان يقول : من الجائز ان تكون الاحياز والجهات مختلفة ، فان التماثل غير معلوم بالضرورة والاّ قام عليه دليل نظرى . وعند ذلك فلا تسلم ان نسبتها الى ذات البارئ تعالى

على السوية ، وعند ذلك فمن الجائز ان يكون اختصاص ذاته ببعض
الجهات لذاته .

وأما بعض الاحياز اقتضى لذاته ان يكون مختصا بالبارى تعالى
دون غيره من غير كون موجب للاختصاص . "١"

الدليل الثاني :

انه تعالى لو كان متحيزا لكان مشاركا للجوهر في اخص
اوصافه وهو الاختصاص بالحيز والجهة ، لأن تحييز الجوهر هو الذي
يميزه عن جميع الاعراض ، ولو كان البارى تعالى مشاركا للجوهر في اخص
اوصافه وهو الاختصاص بالحيز والجهة للزم ان يكون ماثلا له فكان جوهر
مثله ، ان المشتركين في اخص الاوصاف يلزم تماثلها والآ ، جاز اتصاف
احد المشتركين في اخص الاوصاف بصفة لا وجود لها في الآخر ولجواز
اشترك المختلفات في اخص صفة الواحد منها ، فلو كان البارى تعالى
متحيزا لكان جوهر باطل .

ونهاية الدليل بعد تمام الملازمة انه لو كان البارى تعالى
متحيزا لكان جوهر باطل .

يقول الآمدي : — اي من ادلة المتكلمين — انه لو كان
البارى تعالى متحيزا لكان مشاركا للجوهر في اخص اوصافه ، والمشاركات
في اخص الاوصاف يلزم تماثلها ، ويلزم من ذلك ان يكون الرب تعالى جوهر
وهو باطل .

وبيان ان الاختصاص بالحيز من أخص اوصاف الجوهر - . ان
تميز الجوهر عن جميع الاعراض ليس الاً بذلك ، فكان اخص وصف له ،
وبيان ان الاشتراك في أخص الأوصاف ، يوجب التماثل .

انه لو لم يكن كذلك لجاز اختصاص احد السوادين بصفة
لا ثبوت لها في الثاني ، ولجاز اشتراك المختلفات في اخص صفة الواحد
منها ، ويلزم من ذلك جواز كون السواد حلاوة ، علما ، قدرة ، الى
غير ذلك وهو محال . " ١ "

واعترض على هذا الدليل في مقدمته وذلك بمنع التلازم بين
ثبوت التحيز والجهة لله تعالى ومشاركته بذلك للجوهر في أخص اوصافه
لأن التحيز لا يثبت كونه اخص صفة للجوهر الاً اذا استحال كونه صفة لله
تعالى ، فاذا توقف امتناع اتصاف الله بالتحيز على كون الاختصاص
بالحيز من اخص أوصاف الجوهر كان ذلك دورا ظاهرا وهو محال .

أما الاعتراض على المقدمة الثانية فهو على فرض ان الاختصاص
بالحيز من أخص صفات الجوهر وان اتصاف الباري بالحيز والجهة يعني
مشاركته للجوهر في اخص صفاته على فرض ذلك ، فانه يتوجه المنع على
المقدمة الثانية ، وهي المشاركة في اخص الصفات يوجب التماثل في
كل شي * .

يقول الآمدى : ولقائل ان يقول : وان سلم مشاركة الباري تعالى
للجوهر في الاختصاص بالحيز ، فلا نسلم ان اختصاص الجوهر بالحيز

من أخص اوصاف الجوهر ، وانما يكون من أخص اوصاف الجوهر ان لو لم يكن ذلك من صفات الرب تعالى ، وانما يتمتع ان يكون من صفات السرب تعالى أن لو كان من أخص صفات الجوهر ، فاذن يتوقف امتناع اتصاف الرب تعالى به على أنه من أخص صفات الجوهر ، وكونه من أخص صفات الجوهر متوقف على امتناع كونه صفة للرب تعالى وهو دور ممتنع ، ولو سلمنا ان الاختصاص بالحيز من أخص اوصاف الجوهر ، فلا نسلم ان يكون الاشتراك موجبا للتماثل . "١"

الدليل الثالث :

انه تعالى لو كان مختصا بحيز وجهة فاما ان يكون مشارا اليه واما ان لا يكون مشارا اليه ، فان لم يكن مشارا اليه لم يكن وجوده في الحيز والجهة حقيقة ، بل لفظا ، واذا كان مشارا اليه ، فاما ان يكون له بعد أو ما لا بعد له ، فان لم يكن له بعد لم يكن موجودا في الجهة حقيقة ، ولم يكن اختصاصه بالحيز والجهة الا لفظا ، لأن وجوده عندئذ لا يكون كوجود الجوهر في الحيز بامتداد ابعاده فيه .

وان كان ما له بعد فاما ان يكون متناهيًا من جميع الجهات أو من بعضها ، او غير متناه كذلك منها او من بعضها ، فان كان غير متناه في جميع الابعاد او في بعضها فهو محال وذلك لتناهي الابعاد

(١) ابحار الافكار للآمدى : ٢٥٣/٢ .

وان كان متناهما كان لا محالة مقدرا ، والمقدر على شكل دون آخر يحتاج الى مقدر ومخصص لذلك الشكل دون غيره ، بينما ان جميع الاشكال والاقدار بالنسبة الى ذاته سواء ، ثم انه يورد الى قيام الحوادث بذاته تعالى وهو ما يقوم به من شكل وقدر مخصوص وكل ذلك باطل ، فبطل ما ادى اليه من اختصاصه سبحانه وتعالى بالحيز والجهة .

يقول الآمدي : انه لو كان البارى تعالى مختصا بحيز وجهة فاما ان يصح ان يقع في امتداد الاشارة او لا يصح عليه ذلك . فان لم يصح عليه ذلك : فليس في تلك الجهة حقيقة ، بل لفظا . وان صح عليه ذلك : فاما ان يكون له بعد ، أو لا بعد له اصلا ، فان لم يكن له بعد وامتداد ، فليس في الحيـز ككون الجوهر في الحيـز ، والنزاع في كونه آن ذاك متحيـزا ليس الا من جهة اللفظ ، لا من جهة المعنى ، وان كان له بعد : فلا بد وان يكون متناهما من جميع الجهات ، والا فهو غير متناه من جميع الجهات أو من بعض الجهات وهو محال لتناه الابعاد .

وانا كان متناهما من جميع الجهات فله شكل ومقدار ، وما من شكل ومقدار يقدر له الا وفرض الأكبر والاصغر جائز عليه عقلا ، ونسبة الكل الى ذاته واحدة فاختصاص ذاته ببعض دون البعض يستدعي مخصصا من خارج والا فلا أولوية لما اختص به دون غيره .

ويلزم من ذلك ان يكون ما اختص به الرب تعالى من الشكـل والمقدار حادثا ، وهو محال لما فيه من القول بحلول الحوادث بذات الرب تعالى . " ١ "

وقد اعترض على هذا الدليل بتقرير قضية أساسية ينهني عليها هذا الاعتراض ، تلك القضية هي ان جميع الاشكال غير متساوية وكذلك المقادير ، وعلى هذا فلا مانع من القول بوجود اختصاصه تعالى بهذا الشكل لا بغيره وبهذا المقدار دون غيره ، وان يكون هذا الاختصاص راجعا الى الذات الالهية لا الى مخصص خارجي ، وانما يستحيل الاختصاص الذاتي بأحد الأشكال واحد المقادير ويحتاج الى المخصص ضرورة أن لو تساوت الأشكال والمقادير .

يقول الآمدي : واعترض عليه - أي على الدليل الثالث -

بأن المقادير والاشكال مختلفة ، وعند ذلك فلا مانع من القول بوجود اختصاص الرب تعالى بواحد منها لذاته دون غيره ، وانما يلزم الامتناع ان لو تماثلت المقادير والأشكال وهي غير متماثلة .^(١)

الدليل الرابع :

انه تعالى لو كان في حيز وجهه فاما ان يصح منه الخروج والانتقال عن هذا الحيز والجهة ، واما ان لا يصح منه الخروج والانتقال عنهما ، فان صح منه الخروج عنهما لزم اتصافه سبحانه بالحركة ، والحركة حادث ، فيلزم ان يكون الباري تعالى محلا للحوادث وهو محال ، وان لم يصح منه الخروج والانتقال عن الحيز والجهة ، كان زنا عاجزا ، تعالى الله عن ان يكون عاجزا لعدم جواز النقص في صفاته تعالى ، واذا ثبت ذلك بطل اتصافه سبحانه بالحيز والجهة .

(١) المصدر السابق : ٥٢٩/٢ .

يقول الآمدى : واحتج اصحابنا كذلك من انه لو كان تعالى مختصا بحيز وجهة : فاما ان يصح عليه الخروج والانتقال عنه أولا يصح عليه ذلك . فان كان الأول : فيلزم عليه جواز اتصافه بالحركة ، والحركة حادثة لحدوث اجزائها ، فيكون محلا للحوادث ، وهو محال .
وان كان الثاني : فيكون كالزمن العاجز ، وذلك صفة نقص في حق الله تعالى . "١"

واعترض على هذا الدليل بأن عدم الخروج والانتقال من الحيز والجهة يكون عجزا في حق القابل للانتقال والحركة ، اما اذا كان سبحانه وتعالى غير قابل لهما فلا يكون عدم انتقاله وحركته عجزا منه سبحانه والآ لعد عاجزا سوا " كان متحيزا لم لا وذلك باطل ، فان من لا يكون قابلا لشيء " ثم لا يفعله فانه لا يعتبر عاجزا عنه ، وغاية الاعتراض اثبات وجود الرب تعالى في جهة لا ينتقل عنها وان ذلك لا يستلزم المحال في حقه تعالى .

يقول الآمدى : واعترض عليه - اى على هذا الدليل - بأن امتناع الخروج عليه من حيزه صفة نقص غير مسلم . والمعجز عمن الانتقال عنه انما يتحقق فيما من شأنه ان يكون قابلا للانتقال فما لم يتبين ان الرب تعالى قابل للانتقال عن حيزه فامتناع الانتقال عليه منه لا يكون عجزا ، فلا يكون ذلك من صفات النقص ، والآ كان الرب تعالى موصوفا بالمعجز عن الحركة ، لامتناعها عليه وان لم يكن متحيزا وهو محال . "٢"

(١) المصدر السابق : ٥٢٩/٢ .

(٢) ابتكار الافكار للآمدى : ٥٢٩/٢ .

الدليل الخامس :

وقد أضافه صاحب المواقف الى ماسبق من أدلة وخلاصته
ان الله تعالى لو كان في جهة ومكان للنزول قدم المكان والجهة وهذا
يؤدى الى تعدد القدماء وهو باطل ان البرهان انه لا قدم الا الله
تعالى كما أجمع عليه المتخصصون .

يقول صاحب المواقف : لو كان الرب تعالى في مكان أو جهة
لزم قدم المكان أو الجهة ، وقد برهنا ان لا قدم سوى الله تعالى
وعليه الاتفاق بين المتخصصين . "١"

الدليل السادس :

وقد اضاف الرأى الى ما نقلناه عن الآمدى من أدلة على نفي
الجهة عن الله تعالى وجملة ان الله تعالى لو كان في جهة ، فاما ان يكون
قابلا للقسم أو لا يكون فان كان غير قابل للقسم فيكون حينئذ جزءا لا يتجزأ
كالجوهر الفرد بحيث يتنزه الله تعالى عنه وان كان منقسما كان لا محالة
جسم لان الجسم منقسم ومركب من اجزاء وابماض ، كما انه لو سلم انه تعالى
في جهة فوق لكان بالنسبة الى غيرنا اسفل منهم لأن الارض كروية وهذا
يؤدى الى ان يكون الباري تعالى فوق بعض الاكوان واسفل بعضها
وهذا باطل ، فيبطل وصف الله تعالى بالجهة .

يقول الرازي : كل ما كان في جهة : اما ان يكون غير محتمل
للقسمة واما ان يكون محتملا للقسمة ، فان لم يكن محتملا للقسمة مع انسه
مشار اليه بالحس كان في الصغر والحقارة كالجوهر الفرد والخصوم
وافقوا على انه يجب تنزيه الله تعالى عن هذه الصفة . واما ان كان مشارا
اليه مع انه محتمل للقسمة كان جسما مركبا من الاجزاء والابحاض ولهذا
السر اتفق اصحابنا على ان كل من اثبت الله تعالى في الحيز
والجهة لا بد وان يعترف بكونه مركبا من الاجزاء والابحاض .

ويقول أيضا : العالم كره فاذا كان كذلك وجب ألا يكون في
الجهة أصلا ، انما قلنا ان العالم كره وذلك لأننا اذا رصدنا كسوفاً قمرياً
فاذا وجدناه في البلاد الشرقية أول الليل وجدناه في البلاد الغربية
في آخر الليل ، فعلما ان اول الليل في المشرق هو بعينه آخر الليل
في المغرب . وذلك يدل على ان العالم كره .

اذا ثبت ذلك فنقول : الجهة التي فوق رؤوسنا هي بعينها
اسفل لأولئك الذين يكونون على ذلك الوجه الآخر من الارض . فلو كان الله
تعالى فوقاً لنا لكان اسفل بالنسبة الى سكان ذلك الجانب الآخر من
الارض ، ولو كان فوقاً لهم لكان العكس بالنسبة اليها . فثبت انه لو كان
في جهة وجب ان يكون اسفل بالنسبة الى بعض الجوانب ولما كان ذلك
باطلاً . ثبت انه يمتنع كونه تعالى في المكان والجهة . "١"

(١) انظر الاربعين للرازي ص ١٠٩ - ١١٣ وأساس التقديس

ولا يكاد يخرج الفزالي فيما ذهب اليه من نفي الجهة
ولوازمها عن الله تعالى عما اورده المتكلمون في هذا الجانب. "١"

الدليل السابع :

وهو الذي ارتضاه الآمدي بعد ان فقد الادلة الاربعية
الاولى على نحو ما ذكرنا عنه سابقا ، وموجز هذا الدليل ان الباري تعالى
لو كان في جهة فاما ان يكون متحيزا فيها أو غير متحيز ، فان لم يكن
متحيزا فيها كان القول بوجوده فيها مجرد دعوى لفظية لا حاصل لها .
وان كان متحيزا فيها كان جوهرها وكونه جوهرها باطل بالادلة السابقة
(في نفي الجوهر عنه سبحانه) . ونتيجة الدليل على هذا النحو
ان الله تعالى ليس في جهة على كلا التقديرين .

أما الملازمة الاولى :

فظاهره ولهذا لم يستدل عليها لان الموجود في الشيء يكون
متحيزا فيه بداهة فان لم يكن متحيزا في الجهة فلا يكون موجودا فيها .
ويكون القول بوجوده كما قلنا مجرد دعوى لفظية لا معنى لها .

وأما الملازمة الثانية :

وهي انه لو كان متحيزا في جهة لكان جوهرها فلأنه حينئذ
يشارك الجوهر في كونه قبوله للتحيز راجعا لذات الجوهر أو لصفة قائمة به .
لا لأمر خارج عنه ، واذا اشبهه في ذلك كان جوهرها مثله .
أما الدليل على استحالة رجوع قبول التحيز لأمر خارج فذلك لأن

(١) الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٩٥ - ٩٦ .

هذا الأمر الخارج اما ان يكون مخالفا له من كل وجه أو من وجه دون وجه ولا يمكن ان يرجع قبول التحيز لأمر خارج مخالف له من كل وجه لأنه لا بد من المناسبة الطبيعية بين الجوهر والتحيز أى بين القابل والمقبول ، فاذا وجد في الأمر المخالف مثل تلك المناسبة لم يكن مخالفا من كل وجه وهذا هو المفروض فيستحيل لذلك قبول التحيز لأمر خارج عنه مخالف له من كل وجه ، وان كان هذا الأمر الخارج موافقا له من وجه ومخالفا له من وجه فإن القبول لا بد وان يرجع الى الوجه المشترك بينهما حتى يصح كونه علة القبول فيهما (الجوهر والأمر الخارج) .

وبعد الانتهاء من ابطال كون المقتضي للتحيز في الجوهر
امرا خارجا لا يبقى الا ان تكون العلة هي نفس ذات الجوهر او صفة قائمة به فان كانت العلة ذات الجوهر وانها هي التي تقتضي التحيز فاقضاء ذات الباري تعالى للتحيز يجعلها جوهرها وذلك باطل ، وان كانت العلة في اقتضاء الجوهر للتحيز صفة قائمة به وهو قابل لها ، فقبوله لها ان كان بصفات غير متناهية لزم التسلسل ، وان كان قبول الجوهر لها لذاته او لصفات معدودة تنتهي الى صفة يقبلها لذاته فان مثل هذه الصفة التي يقبلها الجوهر لذاته لو كانت هي العلة في قبوله للتحيز لكانت هي نفس العلة في قبول الباري تعالى قائمة به ضرورة الاشتراك في علة قبول التحيز وقيام صفات الجوهر بالباري تعالى يورث الى تناهي ذاته وهو محال ، فاذا انتهى الأمر الى استحالة قيامها بذات الباري وكان قبول الباري تعالى للتحيز لذاته كما هو الحال في الجوهر ادى ذلك الى كون الباري تعالى جوهرها وذلك مما قد منا .

يقول الآمدى : الواجب ان يقال : لو كان البارى تعالى
في جهة لم يخل : اما ان يكون متحيزا أو ليس ، فان لم يكن متحيزا
بها ، ولا هو ما تحيطه الابعاد والامتدادات ، ولا هو واقع في مساحات
الغايات والنهايات ، فلا معنى لكونه فيها الا من جهة اللفظ ولا حاصل
له ، وان كان متحيزا بها لزم ان يكون جوهرًا ، فان من نظر الى ما هو
قابل للتحيز بجهة من الجواهر علم ان قوله لها اما لذواتها ولكونها
جواهر أو لصفة قائمة بها ، وعلى كلا التقديرين يجب ان يكون البارى
تعالى قابلا للتحيز باعتبار ما قبل به غيره التحيز من الجواهر ، فانه ان
قبله باعتبار أمر آخر فذلك الأمر الآخر اما ان يكون مخالفا للقابل من
كل وجه أو من وجه دون وجه ، فان كان مخالفا له من كل وجه فيستحيل ان
يتفقا في قبول حكم واحد وتأثير واحد فانه مهما لم يكن بين القابل
والمقبول مناسبة طبيعية ، بها يكون احدهما قابلا والآخر مقبولا ، والا
لما تصور من البدع قيام احدهما بالآخر ، لا بالارادة ولا بالطبع كما
لا يتصور منه اقتضاء قيام الجوهر بالعرض والسواد بالبياض والبياض
بالسواد .

وانا لم يكن بد من المناسبة الطبيعية بين القابل والمقبول
فالشيئان المختلفان من كل وجه ان قامت بأحدهما اى مناسبة طبيعية
استحال ان يكون الآخر مناسبا له من تلك الجهة والا كان مماثلا له
من جهة ما فيها المناسبة وهو خلاف الفرض .

وان كان مخالفا له من وجه وموافقا له من وجه فلا بد وان يكون
القبول باعتبار ما به الاشتراك والا لزم المحال السابق ، وهو متنع.

وعلى هذا فان كان قبول ما فرض قبوله للتحيز من الجواهر لذاتها ولجوهرها لزم ان يكون الباري جوهرًا ، وهو مستع لما مضى ، وان كان باعتباره صفة قائمة به وهو قابل لها ، فلا بد وان تكون تلك الصفة قائمة بذات الرب ، لضرورة ما حققناه ، وعند ذلك فقبول الجوهر لتلك الصفة اما لذاته او لصفة أخرى فان كان لصفة أخرى فاما ان يتسلسل الأمر الى غير النهاية ، أو ينتهي الى صفة قبولها ليس إلا لذات ما قامت به من الجوهر : لا جائز ان يقال بالأول لما فيه من الامتناع ، وان قيل بالثاني لزم تناهي ذات واجب الوجود ، وذلك مع ما اوجيناه من ان الاشتراك في القابل ، يوجب جمل ذات واجب الوجود جوهرًا لكون ما انتهى اليه قبول التحيز من الجواهر جوهرًا ، لكن الباري ليس بجوهر كما سلف ، فليس في جهة. "١"

(١) غاية المراد في علم الكلام : ص ١٩٦ .

ثالثا : موقف السلف من قضية الجهة

=====

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : ان القول الشامل في هذا الباب (يعني باب الصفات الخيرية) : ان يوصف الله بما وصف به نفسه أو وصفه رسوله صلى الله عليه وسلم ، وما وصف به السابقون الاولون لا يتجاوز القرآن والحديث .

ومذهب السلف انهم يصفون الله بما وصف به نفسه وما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل ، ونعلم ان ما وصف الله به من ذلك فهو حق ليس فيه لغز ولا أحاجي بل معناه يعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه ، لا سيما اذا كان المتكلم أعلم الخلق بما يقول ، وأصح الخلق في بيان العلم وأصح الخلق في البيان والتعريف ، والدلالة والإرشاد .

وهو سبحانه مع ذلك ليس كمثله شيء " لا في نفسه المقدسة المذكورة باسمائه وصفاته ، ولا في افعاله ، فكما نتيقن ان الله سبحانه له ذات حقيقية وله افعال حقيقية : فكذلك له صفات حقيقية وهو ليس كمثله شيء " لا في ذاته ، ولا في صفاته ولا في افعاله ، وكل ما اوجب نقضا أو حدثا فان الله منزّه عنه حقيقة ، فانه سبحانه وتعالى مستحق للكمال الذي لا غاية فوقه .

فمذهب السلف بين التعطيل والتمثيل ، فلا يمثلون ذاته بذات خلقه ، ولا ينفون عنه ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله ، فيعطلون اسماء الحسنی وصفاته العليا ويحرفون كلام عن مواضعه ، ويلحدون في اسماء الله وآياته . " ١ "

وهذا ما ينتهي اليه المؤمن عقلا ودينا في قضية الصفات
الخبرية بصفة عامة وفيما يتعلق بقضية الجهة واطلاقها على الله تعالى
- وهو موضوع حديثنا في هذا الفصل فاننا نرى شيخ الاسلام ابن تيمية
يعتبره لفظا مجملا لم يصرح به الشرع لا نفيا ولا اثباتا كما صرح بصفات
الاستواء والفوقية والعلو ، ولهذا كان لا بد في اطلاقه على الله تعالى ،
أو في نفيه عنه من تحديد المراد به قبل النفي أو الاثبات فاذا اريد
به معنى صحيحا ثابتا في حق الله تعالى اثباته والآن نفيانه .

يقول ابن تيمية في ذلك : فلفظ الجهة يراد به شيء موجود
فيكون مخلوقا ، كما اذا اريد بالجهة نفس المرش ، او نفس السموات ،
وقد يراد ما ليس بموجود غير الله تعالى ، كما اذا اريد بالجهة ما فوق
العالم .

ومعلوم انه ليس في النصوص اثبات لفظ الجهة ولا نفيه ،
كما في اثبات العلو والاستواء والفوقية ، والصروج اليه ونحو ذلك ، وقد
علم انه ماثم موجود الا الخالق والمخلوق ، والخالق مبين للمخلوق
- سبحانه وتعالى - ليس في مخلوقاته شيء من ذاته ، ولا في ذاته
شيء من مخلوقاته ، فيقال لمن نفى الجهة : اتريد بالجهة انها شيء
موجود مخلوق ؟ قاله ليس داخلا في المخلوقات ، أم تريد بالجهة
ما وراء العالم ؟ فلا ريب ان الله فوق العالم مبين للمخلوقات ،
كذلك يقال لمن قال الله في جهه : أتريد بذلك أن الله فوق العالم ؟
أو تريد ان الله داخل في شيء من المخلوقات ؟ فان اردت الأول فهو
حق ، وان اردت الثاني فهو باطل .^١

واذا كان الشرع لم يأت بلفظ الجهة لانفيا ولا اثباتا كما يقول ابن تيمية الآ " ان الاستواء على العرش وعلوه سبحانه على سمواته وكونه فوق خلقه - كل هذه المعاني ثابتة لله تعالى بالنصوص الشرعية من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين وهي وان لم تكن تتضمن لفظ الجهة الا انها تثبت لله تعالى معنى جهة الفوقية والعلو ، ولهذا فاننا سنتناول هذه الصفات بيانا لمعناها وعرضا لأدلة ثبوتها لله سبحانه وتعالى ثبوتا يليق بكماله دون تشبيه او تمثيل .

فأما الاستواء فقد ورد ذكره في ^{سبع} خمسة مواضع من القرآن الكريم

وهي :

الأول :

قوله تعالى : * ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الأمر ما من شفيع الا من بعد اذنه ذلكم الله ربكم فاعبدوه أفلا تذكرون * " ١ "

الثاني :

قوله تعالى : * الله الذى رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجرى لاجل مسمى يدبر الأمر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون * " ٢ "

-
- (١) سورة يونس : الآية " ٣ "
- (٢) سورة الرعد : الآية " ٢ " .

الثالث :

قوله تعالى : * الرحمن على العرش استوى * "١"

الرابع :

قوله تعالى : * الذى خلق السموات والأرض وما بينهما فسي

سته أيام ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيراً * "٢"

الخامس :

قوله تعالى : * الله الذى خلق السموات والأرض وما بينهما

في ستة أيام ثم استوى على العرش مالك من دونه من ولي ولا شفيع
أفلا تتذكرون * "٣"

السادس :

قوله تعالى : * هو الذى خلق السموات والأرض في ستة أيام

ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من
السماء وما يعرج فيها وهو معكم أين ما كنتم والله بما تعملون بصير * "٤"

-
- (١) سورة طه : الآية " ٥ " .
(٢) سورة الفرقان : الآية " ٥٩ " .
(٣) سورة السجدة : الآية " ٤ " .
(٤) سورة الحديد : الآية " ٤ " .

وأما الأحاديث التي اثبتت صفة الاستواء لله تعالى فمنها :

الأول :-

حديث أبي هريرة رضي الله عنه ، قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : " ان الله كتب كتابا قبل ان يخلق الخلق ، ان رحمتي سبقت غضبي ، وهو عنده فوق العرش " . " ١ "

الثاني :-

حديث جبير بن مطعم ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " ان الله فوق عرشه ، فوق سمواته وسماواته فوق ارضه مثل القبة ، وأشار النبي صلى الله عليه وسلم بيده مثل القبة " . " ٢ "

وأما الآثار عن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم فكثيرة منها :

قول عبد الله بن رواحة رضي الله عنه :

شهدت بأن وعد الله حق وان النار مثوى الكافرينا
وان العرش فوق الماء طاف وفوق العرش رب العالمينا " ٣ "

ودخل ابن عباس رضي الله عنه يوما على عائشة وهي في النزع فقال : كنت احب نساء رسول الله صلى الله عليه وسلم الى رسول الله ولم يكن يحب الا طيبا وانزل الله براءتك من فوق سبع سموات " . " ٤ "

(١) حديث صحيح ، انظر سلسلة الأحاديث الصحيحة للإمامي :

رقم ١٦٢٩ .

(٢) ضعيف الاسناد / انظر شرح المقيدة الطحاوية : ص ٣١٠ .

(٣) ضعيف الاسناد / انظر : شرح المقيدة الطحاوية : ص ٣١٥ .

(٤) انظر كتاب اربع البضاعة في معتقد اهل السنة والجماعة ص ٤٦ .

يقول الأشعري بعد ذكر هذه الأدلة من الكتاب والسنة : فكل ذلك يدل على انه تعالى في السماء مستوعلى عرشه . والسماء باجماع الناس ليست الأرض فدل على ان الله تعالى منفرد بوحده انيته مستوعلى عرشه . "١"

وقال الدارمي : "٢" فالله تعالى فوق عرشه فوق سماوته بائن من خلقه ، فمن لم يعرفه بذلك لم يعرف الهه الذى يعبد ، وعلمه من فوق العرش بأقصى خلقه وادناهم واحد . . "٣"
وقد روى عن ربيعة بن ابي عبد الرحمن "٤" شيخ مالك رحمهما الله لما سئل عن قوله : || الرحمن على العرش استوى * قال : الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ومن الله تعالى الرسالة وعلى الرسول صلى الله عليه وسلم البلاغ وعلينا التصديق . "٥"

-
- (١) الابانة في اصول الديانة : ص ٣٦ .
 - (٢) هو عثمان بن سعيد الدارمي الحافظ صاحب التصانيف ، ثقة حجة احد الحفاظ الاعلام طاف البلاد الاسلامية في طلب الحديث وصنف المسند الكبير ، مات سنة ٢٨٠ هـ .
 - شذرات الذهب لابن عماد / ١٧٦/٢ .
 - (٣) الرد على الجهمية للدارمي : ص ١٨ .
 - (٤) ربيعة بن فروخ التميمي بالولاء المدني امام حافظ فقيه مجتهد كان بصيرا بالرأى فلقب بربيعة الرأى شيخ مالك بن انس مات بالمدينة سنة ١٣٦ هـ / الاعلام ٤٢/٣ .
 - (٥) العلو للعلوي الفخار للذهبي : ص ٩٨ ، وانظر اجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم : ص ٧٥ .

وقد روى ان مالك بن أنس لما سئل عن هذا السؤال قال :
 الاستواء معلوم والكيف مجهول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة .^١
 ويقول الباقلاني^٢ : فان قالوا : هل تقولون ان الله بكل
 مكان ؟ قيل : معاذ الله بل هو مستوعلي عرشه كما اخبر في كتابه
 فقال : * الرحمن على العرش استوى^٣ .

وقال ابن خزيمة :^٤ فنحن نؤمن بخبر الله تعالى ان
 خالقنا مستوعلي عرشه لا نبدل كلام الله ولا نقول قولا غير الذي قيل
 لنا كما قالت المعطلة الجهمية انه استولى على العرش لا استوى ، فبدلوا
 قولا غير الذي قيل لهم كفعل اليهود لما أمروا ان يقولوا حطة ، فقالوا :
 حنطة مخالفين لأمر الله عز وجل كذلك الجهمية .^٥

- (١) العلو للعلي الغفار الذهبي : ص ٩٨ .
- (٢) محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني قاضي من كبار علماء
 الكلام انتهت اليه الرئاسة في مذهب الاشاعرة سكن بغداد
 ومات فيها عام ٤٠٣ هـ / الاعلام : ٤٦/٢ .
- (٣) التمهيد للباقلاني : ص ٢٦٠ .
- (٤) محمد بن اسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري الحافظ صاحب
 التصانيف روى عنه البخاري ومسلم وغيرهما ، تنقل في الامصار
 لطلب العلم ورحل اليه الطلاب مات سنة ٣١١ هـ ،
 شذرات الذهب : ٢٦٢/٢ .
- (٥) كتاب التوحيد لابن خزيمة : ص ١٠١ .

وقال ابن فورك بعد ان حكى اربعة عشر قولاً : وأظهر الاخبار
ما تظاهرت عليه الآي والاخبار ، والفضلاء الاخبار : ان الله على عرشه
كما اخبر في كتابه وعلى لسان نبيه ، بلا كيف ، بائن من جميع خلقه وهذا
مذهب السلف الصالح فيما نقل عنهم الثقة ، وهو قول ابي عمر بن
عبد البر والظلمني والخطابي ، ونقل البيهقي "١" باسناد صحيح
عن الاوزاعي "٢" انه قال : كنا والتابعون متوافرون نقول : ان الله
تمالي ذكره فوق سماواته ونوء من بما وردت به السنة من صفاته .

وروى عن قتبية بن سعيد "٣" قوله : هذا قول الأئمة في
الاسلام والسنة والجماعة : نعرف ربنا في السماء السابعة على عرشه
كما قال : * الرحمن على العرش استوى .

وقال ابو نصر السجستاني : وأئمتنا كسفيان الثوري "٤"

(١) هو ابو بكر احمد بن الحسين علي البيهقي الشافعي صاحب التصانيف

منها الاسماء والصفات والسنن الكبرى والصفري وغيرها .

مات سنة ٤٥٨ هـ ، شذرات الذهب : ٣٠٥/٣ .

(٢) عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي اثنى عليه جمع من علماء عصره وممن

بعدهم عاش في بيروت ومات فيها سنة ١٥٢ هـ / تهذيب

التهذيب : ٣٨٦/٥ .

(٣) قتبية بن سعد بن جميل الثقفي بالولاء من كبار رجال الحديث

روى عنه البخاري ومسلم ، مات سنة ٢٤٠ هـ / الاعلام : ٢٧/٦ .

(٤) سفيان بن سعيد الثوري ، امير المؤمنين في الحديث سيد أهل

زمانه في علوم الدين مات سنة ١٦١ هـ / الاعلام : ١٥٨/٣ .

ومالك بن أنس^١ ، وسفيان بن عيينة^٢ ، وحماد بن زيد^٣ ، وحماد
ابن سلمة^٤ ، وعبد الله بن المبارك^٥ ، وفضيل بن عياض^٦ ، واحمد
ابن حنبل ، واسحاق بن ابراهيم الحنظلي^٧ ، متفقون على ان الله
تعالى بذاته فوق العرش وان علمه بكل مكان . الى ان قال : فمن خالف
شيئا من ذلك فهو منهم بري* وهم منه برا* .

وقال معمر بن احمد الاصفهاني : ان الله استوى على عرشه
بلا كيف ولا تشبيه ولا تأويل ، والاستواء معقول والكيف مجهول والله
عز وجل بائن من خلقه ، والخلق منه بائون .

ونقل عن الشيخ نصر المقدسي^٨ قوله : ان الله مستو على عرشه
بائن من خلقه ، كما قال في كتابه : * وان الله قد أحاط بكل شيء*
علما^٩ ، * وأحصى كل شيء* عددا *^{١٠} *^{١١} .

-
- (١) مالك بن أنس بن مالك الاصبحي امام دار الهجرة وأحد الأئمة
الأربعة واليه تنسب المالكية ، كان صلبا في الدين بعيدا عن
الامراء والملوك مات بالمدينة سنة ١٧٩ هـ ، الاعلام : ١٢٨/٦ .
 - (٢) سفيان بن عيينة الهلالي الكوفي محدث الحرم المكي من الحفاظ
الثقات مات سنة ١٩٨ هـ / الاعلام : ١٥٩/٣ .
 - (٣) حماد بن زيد بن درهم الأزدي مولا هم شيخ العراق في عصره
من حفاظ الحديث مات سنة ١٦٧ هـ / الاعلام : ٣٠٢/٢ .
 - (٤) حماد بن سلمة بن دينار البصري الرعي بالولا مفتي البصرة
واحد حفاظ الحديث مات ١٦٧ هـ ، الاعلام : ٣٠٢/٢ .
 - (٥) عبد الله بن المبارك الحنظلي بالولا الحافظ شيخ الاسلام
المجاهد التاجر مات سنة ١٨١ هـ / الاعلام : ٢٥٦/٤ .
 - (٦) فضيل بن عياض التميمي شيخ الحرم المكي من اكابر العباد الصالحين
في الحديث مات سنة ١٨٢ هـ / الاعلام : ١٦٠/٥ .
 - (٧) اسحق بن ابراهيم الحنظلي التميمي المروزي عالم خراسان في عصره
احد كبار الحفاظ للحديث مات سنة ٢٣٨ هـ / الاعلام : ٢٨٤/١ .
 - (٨) نصر بن ابراهيم المقدسي شيخ الشافعية في عصره .
 - (٩) سورة الطلاق : الآية " ١٢ " .
 - (١٠) سورة الجن : الآية " ٢٨ " .
 - (١١) نقض تأسيس الجهمية : ٣٤/٢ - ٤٤ .

وقد قال الشيخ محمد الشنقيطي ^١ رحمه الله رداً على المؤولين للصفات بعد ان اورد كل الآيات المثبتة للاستواء : انه ينهني للمؤولين ان يتأطوا آية من سورة الفرقان ، وهي قوله تعالى : ﴿ ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيراً ﴾ ويتأملون معها قوله : ﴿ ولا ينبتك مثل خبير ﴾ فان قوله في الفرقان : ﴿ فاسأل به خبيراً ﴾ بعد قوله : ﴿ ثم استوى على العرش الرحمن ﴾ يدل دلالة واضحة ان الله الذي وصف نفسه بالاستواء خبير بما يصف به نفسه ، لا تخفى عليه الصفة اللائقة من غيرها ، وان المدعي للتأويل في هذه الصفة ليس خبيراً بما يليق بالله تعالى . ^٢

ويرد في موضع آخر على المؤولين لصفة الاستواء بقوله : وقالوا على العرش استوى مجاز فنفوا الاستواء ، لأنه مجاز ، وقالوا : معنى استوى استولى ، وشبهوا استيلاءً باستيلاءً بشر بن مروان على العراق ، ولو تدبروا كتاب الله ، لنعمهم ذلك من تهديل الاستواء بالاستيلاء وتهديل اليد بالقدرة أو النعمة ، لأن الله جل وعلا يقول في محكم كتابه في سورة البقرة : ﴿ فهدل الذين كفروا قولاً غير الذي قيل لهم فأنزلنا على الذين ظلموا رجساً من السماء بما كانوا يفسقون ﴾ ^٣

-
- (١) محمد الامين محمد المختار الشنقيطي ارتحل الى مكة والمدينة ودرس في الرياض والمدينة مات سنة ١٣٩٣ هـ ، ترجمته في الجزء التاسع من اضاء البيان .
- (٢) منهج دراسات لآيات الصفات : ص ٢٦ .
- (٣) سورة البقرة : الآية ٥٩ .

ويقول في الاعراف : * فذل الذين ظلموا منهم قولا غير
الذي قيل لهم فأرسلنا عليهم رجلا من السماء بما كانوا يظلمون *^١ ،
فالقول الذي قاله الله لهم هو : حطة ، وهي فعلة بمعنى الوضع
اي بمعنى طلب المغفرة ، وفي بعض الروايات في شأنهم انهم بدلوا هذا
القول بأن زادوا نونا فقالوا : حنطه ، وهي القمح واهل التأويل قيل
لهم على العرش استوى ، فزادوا لا ما فقالوا : استولى ، وهذه اللام
التي زادوها اشبه شي* بالنون التي زادها اليهود في قوله * وقولوا
حطة *^٢ وكلمة استوى في زعمهم توهم غير اللائق ، وكلمة استولى في
زعمهم هي المنزهة اللائقة بالله مع انه لا يعقل تشبيه اشع من تشبيهه
استيلا* الله تعالى على عرشه المزعوم باستيلا* بشر على العراق .

قال الله تعالى : * فلا تضربوا لله الامثال ان الله يعلم وانتم
لا تعلمون *^٣ ^٤ .

واما العلو والفوقية فقد اثبت الله تعالى لنفسه هذه الصفة
واثبتها له سبحانه رسوله صلى الله عليه وسلم ، أما الآيات التي وردت
فيها هذه الصفة فهي :

قوله تعالى : * يخافون ربهم من فوقهم *^٥
وقوله تعالى : * اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح
يرفعه *^٦

-
- (١) سورة الاعراف : الآية " ١٦٢ " .
 - (٢) سورة البقرة : الآية " ٥٨ " .
 - (٣) سورة النحل : الآية " ٧٤ " .
 - (٤) مبحث جليل على آية من التنزيل للشنقيطي : ص ٢٧ ، ٢٨ .
 - (٥) سورة النحل : الآية " ٥٠ " .
 - (٦) سورة فاطر : الآية " ١٠ " .

- وقوله تعالى : * بل رفعه الله اليه "١"
- وقوله تعالى : * أأنتم من في السماء ان يخسف بكم
الأرض فاذا هي تور أم أنتم من في السماء ان يرسل عليكم حاصبا * "٢"
- وقوله تعالى : * قل نزلته روح القدس من ربك * "٣"
- وقال تعالى عن فرعون : * ياها مان ابن لي صرحا لعلي
أبلغ الأسباب اسباب السموات فاطلع الى اله موسى ، واني لأظنه
كاذبا * "٤"
- وقوله تعالى : * تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان
مقداره الف سنة .. * "٥"
- وقوله تعالى : * وهو القاهر فوق عباده * "٦"
- وقوله تعالى : * يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم
يعرج اليه * "٧"

-
- (١) سورة النساء : الآية " ١٥٨ " .
- (٢) سورة النحل : الآيتان " ١٦ ، ١٧ " .
- (٣) سورة النحل : الآية " ١٠٢ " .
- (٤) سورة غافر : الآية " ٣٦ " .
- (٥) سورة المعارج : الآيتان " ٣ ، ٤ " .
- (٦) سورة الانعام : الآية " ١٨ " .
- (٧) سورة السجدة : الآية " ٥ " .

وقوله تعالى : * اني متوفيك ورافعك الي . . . "١"
 وقوله تعالى : * سبح اسم ربك الاعلى "٢"
 واما الاحاديث المثبتة للعلو لله تعالى فهي كثيرة جدا منها :

حديث ابي سعيد الخدري رضي الله عنه قال : بمث علي من
 اليمن بذهبية في اديم مقروظ لم تحصل في ترابها ، فقسمها رسول الله
 صلى الله عليه وسلم بين اربعة : زيد الخير ، والاقرع بن حابس ، وعيينة
 ابن حصن ، وعلقمة بن علاثة ، أو عامر بن الطفيل ، شك عمارة ، فوجد
 من ذلك بعض الصحابة من الانصار وغيرهم ، فقال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم : " ألا تأمنوني وانا أمين من في السماء " . يأتيني خبر السماء
 مساء وصباحا ؟ "٣"

وقوله صلى الله عليه وسلم : " الراحمون يرحمهم الرحمن ، ارحموا
 من في الأرض يرحمكم من في السماء " . "٤"

وحديث ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 قال : " ان الميت تحضره الملائكة ، فاذا كان الرجل الصالح قالوا :
 اخرجي ايتها النفس الطيبة ، كانت في الجسد الطيب ، اخرجي حميدة ،
 وابشري بروح وريحان ، ورب غير غضبان ، فلا يزال يقال لها ذلك حتى

-
- (١) سورة آل عمران : الآية " ٥٥ " .
 (٢) سورة الاعلى : الآية " ١ " .
 (٣) الحديث متفق عليه / انظر العلو للعلي الغفار ، للذهبي ص ٨٤
 (٤) حديث صحيح / سلسلة الاحاديث الصحيحة رقم : ٩٢٢ .

تخرج ، ثم يصرج بها الى السماء فيفتح لها ، فيقال من هذا ؟
فيقولون : فلان ، فيقال : مرحبا بالنفس الطيبة كانت في الجسد
الطيب ، ادخلي حميدة ، وابشري بروح وريحان ، ورب غير غضبان ،
فلا يزال يقال لها ذلك حتى ينتهي بها الى السماء التي فيها الله
عز وجل ... الحديث " ١ "

وحديث ابي هريرة رضي الله عنه ، ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال : " والذي نفسي بيده ما من رجل يدعو امرأته الى فراشه فتأبى
عليه الا كان الذي في السماء ساخطا عليه حتى يرضى عنها زوجها " ٢ "

وحديث ابي هريرة ايضا رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول : " ان الله كتب كتابا قبل ان يخلق الخلق
ان رحمتي سبقت غضبي ، وهو عنده فوق العرش " ٣ .

وحديث المعراج : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
" فرضت علي الصلاة خمسين صلاة كل يوم وليلة ، فرجعت فسررت
على موسى ، فقال : بم أمرت ؟ قال : أمرت بخمسين صلاة كل يوم
وليلة ، قال : ان امك لا تستطيع خمسين صلاة ، واني قد خبرت
الناس قبلك ، وعالجت بني اسرائيل اشد المعالجة ، فارجع الى ربك
فاسأله التخفيف لأمتك ، قال : فرجعت ، فوضع عني عشرة فرجعت

(١) حديث صحيح / انظر مختصر العلوللعللي الففار للذهبي

تحقيق الالباني : ص ٨٥ .

(٢) الحديث متفق عليه ، انظر المصدر السابق : ص ٨٤ .

(٣) انظر سلسلة الاحاديث الصحيحة للالباني : رقم ١٦٢٩ .

الى موسى فقال مثل ذلك ، فرجعت الى ربي فوضع عني عشرة خمس مرات في كلها يقول : رجعت الى موسى ، ثم رجعت الى ربي .. "١"

وحديث ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار ، ويجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر ، ثم يعرج الذين باتوا فيكم ، فيسألهم ربهم ، وهو بهم أعلم ، كيف تركتم عبادي .. " ٢ "

وعن ابن عمر قال : لما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ، دخل عليه ابو بكر ، فأكب عليه ، وقبل وجهه وقال : بأبي أنت وأمي طبت حيا وميتا ، وقال : من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ، ومن كان يعبد الله فان الله في السماء حي لا يموت . " ٣ "

وعن انس بن مالك رضي الله عنه قال : كانت زينب تفتخر على ازواج النبي صلى الله عليه وسلم وتقول : ان الله زوجني من السماء ، وفي لفظ زوجكن اهلوكن ، وزوجني الله من فوق سبع سموات " ٤ "

وحديث جبير بن مطعم رضي الله عنه قال : " قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ان الله فوق عرشه ، فوق سماواته ، وسماواته فوق ارضه مثل القبة ، وأشار النبي صلى الله عليه وسلم بيده . مثل القبة " ٥ "

-
- (١) انظر مختصر العلو للعللي الغفار ص ٩٠ والحديث متفق عليه .
 - (٢) المصدر السابق ص ٩١ والحديث ايضا متفق عليه .
 - (٣) رواه البخاري / انظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري ١٤٦/٨
 - لكن الحديث لا يوجد فيه لفظ : في السماء .
 - (٤) فتح الباري بشرح صحيح البخاري : ٣٤٨/١٣
 - (٥) ضعيف ، انظر شرح الطحاوية ص ٣١٠ .

وحديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " من لم يرحم من في الارض لم يرحمه من في السماء " . " ١ "

حديث الجارية التي سألتها رسول الله صلى الله عليه وسلم : " أين الله ؟ فقالت : في السماء ، فقال لسيدها : اعتقها فانها مؤمنة . " . " ٢ "

حديث ابي هريرة رضي الله عنه قال : انت فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألته خادما فقال لها قولي : اللهم رب السموات السبع ورب العرش العظيم ربنا ورب كل شيء منزل التوراة والانجيل - وقال مره - والقرآن العظيم فلق الحب والنوى اعوذ بك من كل شر انت آخذ بناصيته ، انت الاول فليس قبلك شيء ، وانت الآخر فليس بعدك شيء ، وانت الظاهر فليس فوقك شيء ، وانت الباطن فليس دونك شيء اقض عنا الدين واغننا عن الفقر . " ٣ "

حديث ابي سعيد الخدري وابي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ان الله يمهل حتى اذا ذهب ثلث الليل نزل الى السماء الدنيا فيقول هل من مستغفر هل من داع هل من سائل حتى يطلع الفجر . " ٤ "

-
- (١) صحيح الجامع الصغير عند الالباني : رقم ٩٠٩ .
 (٢) رواه مسلم في صحيحه : ٣٨١/١ ، ٣٨٢ .
 (٣) رواه مسلم في صحيحه : ٣٥/٢ .
 (٤) رواه احمد في مسنده : ٢٦٧/٢ ، ٢٨٣ وانظر الطول للعلي الفغار للذهبي : ص ١١٧ .

وأما الآثار الواردة عن الصحابة فمنها :

قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، عن خوله لما استوقفته
فوقف لها ، فسئل عنها ، فقال : هذه امرأة سمع الله شكاها من
فوق سبع سموات .^١

وكذلك قول ابن عباس لعائشة : انزل الله براءتك من فوق سبع
سموات .^٢

وقال الأشعري رحمه الله بعد ذكر هذه الأدلة من الكتاب
والسنة على علوه سبحانه فوق سموات اجمعت الأمة على ان الله عز وجل
رفع عيسى الى السماء ، وكما ان حديث الجارية يدل على ان الله تعالى
على عرشه فوق السماء فقد اثبت رحمه الله ما وصف الله به نفسه أو وصفه
به رسوله صلى الله عليه وسلم واثبات ذلك من غير تكليف ولا تمثيل ولا تعطيل
كما انه انكر تأويل ذلك .^٣

ولقد دلت النصوص الواردة في الكتاب والسنة على ان الاستواء لله
تعالى بمعنى الملوهاين للخلق وذلك مثل قوله تعالى : * ان قال الله
يا عيسى اني متوفيك ورافعك الي *^٤ وقوله تعالى : * يخافون
ربهم من فوقهم . . *^٥ الى غير ذلك من النصوص التي أوردناها
أنفا .

-
- (١) انظر كتاب التوحيد لابن خزيمة : ص ١١٤ ، ١١٥ ،
وانظر عقائد السلف للنشار : ص ٢٦٩ .
 - (٢) كتاب اربح البضاعة في معتقد اهل السنة والجماعة : ص ٤٦ .
 - (٣) الابانة في اصول الديانة : ص ٣٦ - ٤١ .
 - (٤) سورة آل عمران : الآية " ٥٥ " .
 - (٥) سورة النحل : الآية " ٥٠ " .

فقد بينت الآيات والاحاديث المذكورة صراحة علو الله تعالى وفوقيته على عباده وذلك من رفع الاعمال والمروج اليه والنزول من عنده سبحانه وانه تعالى مستو على عرشه حقيقة كما يليق بجلاله . "١"

وكلام السلف في اثبات صفة العلو لله تعالى كثير جدا ، فمنه :
مارواه شيخ الاسلام ابو اسماعيل الانصارى في كتابه الفاروق . بسنده الى مطيع البلخي : انه سأل ابا حنيفة عن قال : لا اعرف ربي في السماء ام في الارض ؟ فقال : فقد كفر لأن الله يقول : * الرحمن على العرش استوى * وعرشه فوق سبع سمواته . قلت : فان قال : انه على العرش . ولكن يقول : لا ادري العرش في السماء أم في الأرض ؟ قال : هو كافر ، لأنه انكرانه في السماء ، فمن انكرانه في السماء فقد كفر . "٢"

والعلو لله تعالى ثابت بالفطرة ، فان الخلق جميعا بطباعهم وقلوبهم السليمة يرفعون ايديهم عند الدعاء ، ويقصدون جهة العلو بقلوبهم عند التضرع الى الله تعالى .

وذكر محمد بن طاهر المقدسي ان الشيخ أبا جعفر الهمداني حضر مجلس الاستاذ ابي المصالي الجويني المعروف بامام الحرمين وهو يتكلم بنفي صفة العلو ، ويقول كان الله ولا عرش وهو الآن على ما عليه كان فقال له الشيخ ابو جعفر : أخبرنا يا استاذ عن هذه الضرورة التي

(١) شرح العقيدة الواسطية : ص ٨٥ ، ٨٩ .

(٢) شرح العقيدة الطحاوية : ص ٣٢ ، ٣٢٣ .

نجدها في قلوبنا ؟ فانه ما قال عارف قط : يا الله الآ وجد في قلبه ضرورة طلب العلو ، لا يلتفت يمينه ولا يسرة ، فكيف تدفع به هذه الضرورة عن انفسنا ؟ قال : فلطم ابو المعالي رأسه ونزل أو اظنه قال : وبكى وقال : حيرني الهمداني حيرني الهمداني ، اراد الشيخ ان هذا أمر فطر الله عليه عباده من غير ان يتلقوه من المرسلين ، يجدون في قلوبهم طلبا ضروريا يتوجه الى الله ويطلبه في العلو. "١"

وقال شيخ الحزبيين بعد ان اورد النصوص المثبتة للاستواء والعلو والفوقية لله تعالى : اذا طالعت النصوص الواردة في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم اجدها نصوصا تشير الى حقائق هذه المعاني : اثبات العلو والاستواء والنزول ، واجد الرسول صلى الله عليه وسلم قد صرح بها مخبرا عن ربه واصفا له بها واعلم بالاضرار انه صلى الله عليه وسلم كان يحضر في مجلسه الشريف العالم والجاهل والذكي والبليد ، ثم لا اجد شيئا يعقب هذه النصوص التي كان صلى الله عليه وسلم يصف بها ربه ، لا نصا ولا ظاهرا ما يصرفها عن حقائقها ويؤولها كما تأولها هؤلاء المتكلمون مثل تأويلهم الاستواء بالاستيلاء ، والنزول بنزول الأمر وغير ذلك .

فاننا اثبتنا علو ربنا وفوقيته واستواءه على عرشه كما يليق بجلاله وعظمته ، اذا علمنا ذلك واعتقدناه تخلصنا من شبه التأويل وعمالة التعطيل وحقاقة التشبيه والتمثيل ، فالرب سبحانه وتعالى قد وصف نفسه بهذه الصفات لنعرفه بها فوقفنا عن اثباتها ونفيها ، عدول

عن المقصود منه في تعريفنا اياه فما وصف لنا نفسه بها الا لنثبت ماوصف به نفسه ، ولا نقف في ذلك .

فمن وفقه الله للاثبات بلا تحريف ولا تكييف ، ولا وقوف ،

فقد وقع على الأمر المطلوب منه ان شاء الله تعالى .

وان الذين أولوا هذه الصفات ما فهموا في صفات الرب الا ما

يليق بالخلقين ، فما فهموا عن الله استواء يليق به ، ولا نزولا يليق

به . ولا يدين تليق بمعظمته بلا تكييف ولا تشبيه ، فلذلك حرقوا الكلم

عن مواضعه ، وعطلوا ماوصف الله به نفسه ، لا فرق بين الاستواء والسمع ،

ولا بين النزول والبصر ، لأن الكل وارد بالنص وهو الكتاب والسنة .

فاذا اثبتنا تلك بلا تأويل وحرفنا هذه وأولناها كنا كمن آمن

ببعض الكتاب وكفر ببعض . "١"

وقال الذهبي بعد ان ذكر حديث سوءال الرسول صلى الله

عليه وسلم للجارية : اين الله ، فقالت : في السماء . قال : وهكذا

رأينا كل من يسأل اين الله ؟ يبادر بفطرته ويقول : في السماء ، ففي

الخبر مسألتان : احدهما شرعية قول المسلم : " أين الله " ،

وثانيهما قول المسئول : (في السماء) فمن أنكر هاتين المسألتين

فانما ينكر على المصطفى صلى الله عليه وسلم . "٢"

ولقد جمعت كتب المتكلمين على ان الجارية التي سألهـا

رسول الله صلى الله عليه وسلم : اين الله ، فأجابت انه في السماء ،

(١) اربح البضاعة في معتق اهل السنة والجماعة : ص ٤٢ - ٥٠

(٢) العلو للعلي الفغار للذهبي : ص ٢٦ .

اجمعت هذه الكتب على انها كانت خرساء ، وانها لاتستطيع التعبير
عن هذا السؤال الا باشارتها الى السماء ، وانها بجوابها لم تقصد
الا ينيية لله تعالى .

وسعد البحث في كتب الحديث عن روايات حديث الجارية
وجد مايلي :

١ - مارواه مسلم بسنده عن معاوية بن الحكم السلمي قال : كانت
لي جارية ترعى غنما لي في أحد والجوانية فاطلعت ذات
يوم فاذا الذئب قد ذهب بشاة من غنمها وانا رجل من بني
آدم آسف كما يأسفون للكنني . صككتها صكة ، فأتيــــــــــــت
رسول الله صلى الله عليه وسلم فعظم ذلك عليّ فقلت :
يا رسول الله أفلا اعتقها قال : " اثنتي بها " فأتيته بها فقال لها :
" اين الله ؟ " قالت : في السماء ، قال : " من أنا ؟ " قالت :
انت رسول الله ، قال : " اعتقها فانها مؤمنة " ١

٢ - لقد أورد أبو سعيد الدارمي هذا الحديث في كتابه الرد
على الجهمية من طرق ثلاثة في سؤال النبي صلى الله عليه
وسلم للجارية : اين الله ، وكان جوابها في هذه الطـــــرق
الثلاثة ، قالت : في السماء . ٢

-
- (١) صحيح مسلم : ٣٨١/١ ، ٣٨٢ ، وسنن الدارمي : ١٨٧/٢
موطأ مالك : ٧٧٦/٢ .
(٢) الرد على الجمية للدارمي : ص ١٧ .

٣ - وردت رواية للحديث في مسند الامام احمد بن حنبل رحمه الله عن ابي هريرة ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم بجارية سوداء اعجمية ، فقال يا رسول الله : ان علي عتق رقبة مؤمنة فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم : " اين الله ؟ " . فأشارت الى السماء بأصبعها السبابة . فقال لها : " من أنا ؟ " فأشارت بأصبعها الى الرسول صلى الله عليه وسلم وإلى السماء . اى أنت رسول الله " ١ " ويمكن مناقشة هذه الرواية من النواحي الآتية :

- الأول : ان الحديث في سنده السعوى وهو عبد الرحمن بن عبد الله وهو مختلط الحديث . " ٢ "
- الثاني : الروايات الاخرى للحديث في مسلم وابي داود ومالك والدارمي عن معاوية بن الحكم السلمي ، وكلها ذكرت انها قالت : انه في السماء ، ولم يرد فيها ذكر الاشارة .
- الثالث : وردت رواية أخرى للحديث في مسند الامام احمد بن حنبل عن معاوية بن الحكم السلمي ولم يكن فيها انها اعجمية ، وانها اشارت بأصبعها الى السماء ، بل قالت : ان الله في السماء . " ٣ "

(١) مسند الامام احمد بن حنبل : ٢٩١/٢ .
(٢) انظر الفتح الرباني في ترتيب مسند الامام احمد بن حنبل الشيباني للساعاتي : ١٤٣/١٤ .
(٣) المصدر السابق : ١٤٣/١٤ .

الرابع : اذا كانت الجارية المذكورة اعجمية فكيف تفهم سوءال
رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي نفس الوقت لا تستطيع
الاجابة الا بالاشارة فقط ؟ .

الخامس : لم يذكر في هذه الروايات جميعها انها كانت خرساء ،
فمن اين حكم عليها المتكلمون بانها خرساء ؟ ، وهذا
يدل الى اى حد من الجهل بالحديث وعلومه وصل
اليه المتكلمون .

السادس : على فرض صحة انها اعجمية لا تستطيع التعبير عن/السؤال
بالقول ، فان اشارتها الى السماء : كافية وهي مثل
العبارة من يقدر على النطق بل لعلها ابلغ "١" ، هذا
من جهة ومن جهة أخرى فهناك العديد من النصوص
القرآنية والسنة اثبتت الفوقية والعلو لله تعالى غير
هذا الحديث .

وما يجدر ذكره ان ابن رشد اثبت لله تعالى الجهة وانه في
السماء بعد ان اورد الادلة المثبتة لكونه مستويا على العرش وانه في السماء
فوق خلقه فقال : واما هذه الصفة (اى الجهة) فلم يزل اهل الشريعة
من اول الامر يثبتونها لله تعالى ، حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبهمها
على نفيها متأخروا الاشعرية كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله ، وظواهر
الشرع كلها تقتضي اثبات الجهة مثل قوله تعالى : * الرحمن على
العرش استوى * "٢"

(١) انظر شرح العقيدة الواسطية : ص ١٢٣ .

(٢) سورة طه : الآية " ٥ " .

وقوله تعالى : * وسع كرسيه السموات والارض *^١ ،

وقوله تعالى : * ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية *^٢ ،

وقوله تعالى : * يدبر الأمر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في

يوم كان مقداره الف سنة ما تعدون *^٣ وقوله تعالى : * تخرج

الملائكة والروح اليه * ، وقوله تعالى : * أأنتم من في السماء

ان يخسف بكم الارض فان هي تورد * ، الى غير ذلك من الآيات التي

ان سلط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولا .

وان قيل فيها انها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابهها .

لأن الشرائع كلها مبنية على ان الله في السماء وان منه نزل الملائكة

بالوحي الى النبيين ، وان من السماء نزلت الكتب واليها كان المعراج

بالنبي صلى الله عليه وسلم حتى قرب من سدرة المنتهى ، وجميع الحكماء

قد اتفقوا على ان الله والملائكة في السماء اتفقت جميع الشرائع على

ذلك .

والشبهة التي قادت نفاة الجهة الى نفيها هي انهم اعتقدوا ان

اثبات الجهة يوجب اثبات المكان ، واثبات المكان يوجب اثبات الجسمية ،

ونحن نقول : ان هذا غير لازم ، فان الجهة غير المكان . وذلك ان

الجهة اما سطوح الجسم المحيطة به وهي ستة ، وهذا نقول ان للحيوان

فوق واسفل ويمينا وشمالا وخلفا واماما . واما سطوح جسم آخر محيط

بالجسم ذي الجهات الستة .

(١) سورة البقرة : الآية " ٢٥٥ " .

(٢) سورة الحاقة : الآية " ١٢ " .

(٣) سورة السجدة : الآية " ٥ " .

فأما الجهات التي هي سطوح الجسم نفسه فليست بمكان للجسم نفسه أصلاً وأما سطوح الاجسام المحيطة به فهي له مكان مثل سطوح الهواء المحيطة بالإنسان وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هي أيضاً مكان للهواء ، وهكذا الافلاك بعضها محيطة ببعض ومكان له ، وأما سطح الفلك الخارج ، فقد تبرهن انه ليس خارجه جسم ، لأنه لو كان ذلك كذلك ، لوجب ان يكون لذلك الجسم جسماً آخر ويمر الأمر الى غير نهاية .

فإذا سطح آخر اجسام العالم ليس مكاناً أصلاً ، ان لم يكن يمكن ان يوجد فيه جسم . . . الى ان قال : فقد ظهر لك من هذا ان اثبات الجهة واجب بالشرع والعقل وانه الذي جاء به الشرع وانبنى عليه وان ابطال هذه القاعدة ابطال للشرائع .^١

وإذا كان ابن رشد يقصد بقوله ان اهل الشريعة مازالوا يشتون الجهة حتى نفتها الممتزلة ، ويقول ان اصحاب الشرائع والحكام مجمعون على ان الله في السماء - اذا كان يقصد بقوله هذا اثبات الاجماع على ما وصف الله به نفسه من العلو والفوقية والاستواء على العرش ، فكلامه صحيح من هذه الجهة ، وربما شهدت النصوص القرآنية التي اوردتها بأنه يقصد هذا المعنى .

أما اذا كان يقصد بكلامه ان اهل الشريعة يشتون لفظ الجهة فذلك ليس بصحيح كما قدمنا عن شيخ الاسلام ابن تيمية ، من ان هذه

(١) مناهج الادلة في عقائد الملة : ص ٨٣ - ٨٥ .

اللفظة ليست في الشرع مورد اثبات أو نفي ، وانها من الالفاظ المجملة ،
التي يجب أن يمين المبتون او النفاة مقصدهم منها قبل ان يتوجهوا
اليها بنفي أو اثبات ، حتى لا يثبتون لله ما ليس له وينفون عنه ما هو ثابت
له .

وليس صحيحا كذلك القول بان الله في السما* بمعنى تحيزه
فيها ، وما يؤدى اليه ذلك من وجوده في شي* من خلقه ، فالح سبحانه
وتعالى كما قدمنا فوق خلقه مابين له ، لا يحل فيه شي* من خلقه ولا يحل
هو في شي* منه .

فاذا انتهى كلام ابن رشد الى اثبات العلو والفوقية لله
تعالى دون ماعداهما من هذه المعاني الباطلة كان ذلك صحيحا ، وكان
صحيحا ما يقوله من ان ذلك لا يقتضي المكان أو الجسمية في حق الله
تعالى .

الفصل الثالث

المذاهب في تنزيه الله تعالى عن قيام الحوادث بذاته

تمهيد :

وقبل الخوض في بيان المذاهب في قيام الحوادث بذاته تعالى نبين معنى الحادث في اللغة وفي اصطلاح المتكلمين ، ليسهل علينا معرفة محل النزاع بين النفاة والمثبتين في هذه القضية .

الحادث لغة :

جاء في لسان العرب ان الحدوث : كون الشيء لم يكن ، واحدته الله فحدث ، وحدث أمر أى وقع ، ومحدثات الأمور ما ابتدعه أهل الأهواء من الاشياء التي كان السلف الصالح على غيرها ، والحدوث نقيض القدم . "١"

وقال صاحب التاج : وفي الصحاح استحدثت خبرا أى وجدت خبرا جديدا . "٢"

ويتضح من تعريف الحدوث وبيان معاني مشتقاته في اللغة ان الحادث معناه ما كان بعد أن لم يكن .

وأما المراد بالحادث المتنازع فيه بين المتكلمين فهو الموجود بعد عدم ، سواء كان ذاتا قائمة بنفسها كالجواهر أو صفة لغيره كالأعراض .

(١) لسان العرب : مادة حدث ، وانظر قاموس المحيط : مادة

حدث كذلك .

(٢) تاج العروس : مادة حدث .

ومنشأ الخلاف (كما يقول ابن تيمية) بين الطوائف الاسلامية
في قيام الحوادث بذاته تعالى نفيا واثباتا ، الفزاع في معنى حديث
النزول وما أشبهه في الكتاب والسنة من الافعال اللازمة المضافة الى
الرب سبحانه وتعالى : مثل المجيء والاتيان والاستواء الى السماء
وعلى العرش ، بل وفي الافعال المتعدية مثل الخلق والاحسان والعدل
وغير ذلك ، فمنهم من ذهب الى ان الله تعالى يقوم به فعل —
الافعال ، فيكون خلق السموات والارض فعلا فعله غير المخلوق ، ومنهم
من ذهب الى ان الله تعالى لا يقوم به فعل من الافعال ، وان فعله هو
المفعول والخلق هو المخلوق . "١"

فمن أثبت هذه الصفات الآتفة الذكر لله سبحانه وتعالى قال
بقيام الحوادث به سبحانه فمنهم من خصص قيام الحوادث به تعالى بما
يفتقر اليه في الابدان والخلق ، ومنهم من اول هذه الصفات فصرفها
عن ظاهرها مخالفة في تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقات ظنا منه ان
ثبوتها لله تعالى لا يكون الا على نحو ما ثبت للمخلوق ، فمنع قيام الحوادث
بذاته تعالى .

ومنهم من اطلق قيام الحوادث بذاته تعالى دون تقييد .

وسنعرض فيما بعد أدلة هذه الطوائف فيما ذهبوا اليه ونبيين

موقف السلف من هذه القضية باذن الله تعالى .

١ - مذهب الكرامة في قيام الحوادث بذاته تعالى وأدلتهم :

ذهب الكرامة الى جواز قيام الحوادث بذاته تعالى ، غير
انهم لم يجوزوا قيام كل حادث بذاته تعالى ، بل قال أكثرهم : هو
ما يفتقر اليه في اليجاد والخلق ، ثم انهم اختلفوا في هذا الحادث .
فمنهم من قال : هو قوله (كن) ، ومنهم من قال : هو
الارادة . فخلق الارادة أو القول في ذاته يستند الى القدرة القديمة ،
لا انه حادث باحداث .

واما خلق باقي المخلوقات فمستند الى الارادة أو القول على
اختلاف مذاهبهم .

ثم انهم لم يجوزوا عليه سبحانه اطلاق اسم متجدد لم يكن فيما
لا يزال ، بل قالوا اسماؤه كلها ازلية ، حتى الرازق والخالق وان لم يكن
في الأزل رزق ولا خلق .^(١)

أدلتهم ومناقشتها :

للكرامة على مذهبهم ثلاثة أدلة أوردها المتكلمون وهي :

الدليل الأول :

ومناه عندهم تجدد سماعه ورويته للأشياء بحد وجودها وبعد
ان لم يكن سامعا او رائيا لها عند عدمها فقالوا في تقريره : سمع الباري
سبحانه مالم يسمع قبله ورأى مالم ير قبله ، فيجب ان يحدث له تسمع

وتنصر (اى عند وجود المسموع والمصر) . "١"

وقد أورد الشهرستاني الجواب عن هذا الدليل بأنه يلزم عليه تجديد أسماء الله بعد أن لم تكن كالسمع والقليل والمريد ، بينما هم قائلون بتقديم أسماء الله تعالى ، وبهذا يتناقضون مع انفسهم ، وان لم يقولوا بهذا بطل قولهم بقيام الحوادث .

يقول الشهرستاني : أتقولون لم يكن الباري سبحانه سامعاً للأصوات فصار سامعاً لها ولا راتياً للمدركات فصار راتياً لها ، ولم يكن قائلاً للأوامر والنواهي فصار قائلاً ولم يرد وجود العالم في الوقت الذى سبق وجوده فصار مريداً في الوقت الذى أوجده . فيدل كل ذلك على تجديد وصف له وان لم تقولوا انه صار سمعياً بصيراً مريداً فقد تناقض قولكم انه سمع مالم يسمع ورأى مالم ير واراد مالم يرد "٢".

الدليل الثانى :

ومبناه كالدليل الاول قالوا : انه تعالى صار خالقاً للعالم بعد مالم يكن ، وصار عالماً بأنه وجد بعد ان كان عالماً بأنه سيوجد ، فقد حدث فيه صفة الخالقية ، وصفة العالمية . "٣"

وقد أجاب صاحب المواقف عن هذا الدليل بأن اتصاف الله تعالى بالملم والخلق قديم وانما التغير في الاضافات فقط ، فعلمه

(١) نهاية الاقدام : ص ١١٩ .

(٢) المصدر السابق : ص ١١٩ .

(٣) شرح المواقف : الموقف الخامس : ص ٦٣ .

بالعالم قبل وجوده على انه سيكون وبعد وجوده على انه كائن .

يقول صاحب المواقف : قلنا التغير في الاضافات : فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم ، يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره ، والخالقية : من الصفات الاضافية ، أو من الحقيقة ، والمتغير تعلقها بالمخلوقات لا نفسها . "١"

الدليل الثالث :

وهناه المساواة بين المعاني القديمة والمعاني ^{الحادثة} ~~الطارئة~~ فسي اقتضاء قيامها بذات الله تعالى وذلك للقدر المشترك بينهما وهو كونهما من المعاني مطلقا ، ولا دخل للقدم في هذا الاقتضاء ، حتى يمنع المعاني الحادثة من قيامه بذاته تعالى لان القدم معنى سلبي ، ومن ثم يجوز قيام المعاني الحادثة بذاته تعالى .

يقول الآمدي : قالوا (أى الكرامية) قيام المعاني القديمة بذاته تعالى صحيح بالاتفاق منا ومن القائلين بها ولا فارق بينهما وبين المعاني الحادثة غير القدم والحدوث .

والقدم معنى سلبي وهو سلب الأولية ، فلا يصلح لدخوله في المقتضى لقيام المعنى بالذات فلم يبق إلا ان يكون هو القدر المشترك بين القديمة والحادثة (وهو مجرد كونها معان يفض النظر عن قدمها وحدوثها) وعليه بناء المطلوب . "٢"

(١) شرح المواقف الموقف الخامس : ص ٦٣ .

(٢) ابيكار الافكار للآمدي : ٥٢٠/٢ .

وقد أجاب الرازي عن هذا الدليل بقوله : لا نسلم انه لا فارق بين صفات الله تعالى وبين هذه الاعراض المحدثّة إلا في القدم والحدوث ولم لا يجوز ان تكون تلك الصفات مخالفة لهذه الصفات باعيانها وحقائقها المخصوصة . ؟

سلمنا انه لا فارق إلا القدم فلم لا يجوز ان يكون القدم معتبرا في المقتضي . "١"

٢ - مذهب المتكلمين في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى وأدلتهم :

أ - المعتزلة وأدلتهم :

يربط المعتزلة بين ما يذهبون اليه من نفي قيام الحوادث بذاته تعالى وبين اثبات ارادة حادثة له غير قائمة به لما يرتبونه على قيامها به من محالات ، فالمعتزلة لا يقولون بقدّم الارادة الالهية ، تجنبنا للتفسير في ذاته تعالى - بزعمهم - ان تتغير الارادة بتغير المرادات وبهذا يلزم التغير في ذاته كما يقولون ، ومن ثم قالوا بارادة حادثة موجودة لا في محل .

قاله سبحانه وتعالى عندهم مرید بارادة حادثة موجودة لا في محل ، فهي لا تقوم بغيره إلا لما كانت ارادة له ، ولا تقوم بذاته ، لأنه لو جاز قيام الارادة الحادثة به ، لجاز قيام الحوادث بذاته تعالى ، وقيام الحوادث بذاته تعالى باطل في نظرهم لا مرين :

الأول :

لو قامت به الحوادث لكان متحيزا لأن الصفات الحادثة من
لوانم الجواهر المتحيزة ، لكن كونه متحيزا باطل .

الثاني :

لو قامت به الحوادث لكان حادثا لان ما تقوم به الحوادث يكون
حادثا . لكن كونه حادثا باطل لما ثبت في حقه سبحانه وتعالى من
القدم ، وهذا يبطلون جواز قيام الحوادث بذاته تعالى لما يترتب
عليه في نظرهم من اللوانم الباطلة في حقه وهي التحيز والحدوث .

يقول القاضي عبد الجبار : واعلم انه تعالى مرید عندنا بارادة
محدودة لا في محل ، ولا يجوز ان تكون الارادة حالة في ذاته تعالى .
والا كان يجب ان يكون محلا للحوادث . وذلك يقتضي تحيزه وكونه محدثا
وقد ثبت قدمه . " ١ "

ب - الكلابية وأدلتهم :

ويذكر شيخ الاسلام ابن تيمية مذهب الكلابية في منع قيام
الحوادث بذاته تعالى فيقول : وذهب الكلابية الى منع قيام الحوادث
بذاته تعالى . وقالوا بأن الحوادث لو قامت به سبحانه للزم ان لا يخلو
من هذه الحوادث ، فان القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده .

واذا لم يخل منها لزم ان يكون حادثا فان هذا (يعني عدم
الخلو من الحادث) هو الدليل على حدوث الاجسام .

هذا عمدتهم في هذا الأصل ، والذين خالفوهم قد يمتنعون
المقدمتين كليهما ، وقد يمتنعون واحدة منها .
وكثير من أهل الكلام والحديث منعوا الأولى كالهشامية والكرامية
وكذلك الرازي والآمدى منعوا المقدمة الأولى وبينوا فسادها . وإنه
لا دليل لمن ادعاهما على دعواه ، بل قد يكون الشيء قابلا للشيء
وهو خال منه ومن ضده كما هو الموجود . "١" "٢"

ج - الاشاعة وأدلتهم :

يذكر صاحب المواقف من هذه الأدلة وجوها ثلاثة في نفسي
قيام الحوادث بذاته تعالى ووجها رابعا ذكره بصيغة التضعيف وقد
تعقب هذه الوجوه المذكورة بالنقد .

الدليل الأول :

يسوقه صاحب المواقف على النحو الآتي : لو جاز قيام
الحوادث بذاته تعالى لجاز ألا ، واللان باطل ، أما الملازمة :
فلأن القابلية من لوازم الذات ، والآلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي
الى الامكان الذاتي . فان القابلية اذا لم تكن لازمة ، بل عارضة كانت
الذات في حد نفسها قبل عروض القابلية لها متممة القبول للحوادث
المقبول ، وبعد عروضها ممكنة القبول له ، فيلزم ذلك الانتقال ، ولو
فرض زوال القابلية بعد ثبوتها ، لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى

(١) مجموعة الفتاوى : ٥٣٧/٥ .

(٢) هذا على أن المراد بالضد المخالف مطلقا والآل فان الموجود

لا يخلو من الشيء ونقيضه .

الامتناع الذاتي ... وايضا فتكون القابلية على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات أزلا طارئة على الذات فتكون صفة زائدة عليها عارضة لها .
وحيث : فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية . فان كانت قابلية القابلية لازمة للذات ، فذاك . والأ فـهناك قابلية ثالثة ، ويلزم التسلسل في القابليات المحصورة بين حاصرين ، وهو محال .
وانا كانت القابلية من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها ، فتدوم القابلية بدوامها ، والذات أزلية ، فكذا القابلية وهي اى ازلية القابلية تقتضي جواز اتصاف الذات بالحدوث أزلا ان لا معنى للقابلية الا جواز الاتصاف به اى بالمقبول .

واما بطلان اللانم : فلأن القابلية نسبة تقتضي قابلا ومقبولا .
وصحتها أزلا تستلزم صحة الطرفين أزلا ، فيلزم صحة وجود الحادث أزلا هذا خلف .^(١)

وقد أجاب صاحب المواقف عن هذا الدليل بقوله : ويمكن الجواب عن هذا الوجه بأن اللانم ما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو أزلية الصحة : اى ازلية صحة وجود الحادث ، وهذا اللانم ليس بمحال ، فان صحة وجود الحادث ، فان صحة وجود الحادث أزلية بلا شبهة . والمحال هو صحة الازلية : اى صحة ازلية وجود الحادث وهذا ليس بلازم ، لأن أزلية الامكان تغايرا مكان الأزلية ، ولا تستلزمه في الحوادث اليومية فإين احدهما من الآخر ؟^(٢)

(١) شرح المواقف الموقف الخامس : ص ٥٦ .

(٢) المصدر السابق : ص ٥٦ ، ٥٨ .

الدليل الثاني :

أما الدليل الثاني على نفي قيام الحوادث بذاته تعالى عند صاحب المواقف فهو : أن صفاته تعالى صفات كمال فخلوه عنها نقص والنقص عليه محال أجماعاً ، فلا يكون شي " من صفاته حادثاً ، والآ كان خالياً عنه قبل حدوثه . "١"

وقد أورد صاحب المواقف على هذا الدليل اعتراضاً مفاده :
أن يقال لم لا يجوز أن يكون ثمة صفات كمال متلاحقة غير متناهية لا يمكن بقاؤها واجتماعها ، وكل لاحق فيها مشروط بالسابق على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء ، فلا ينتقل حينئذ عن الكمال المشترك بين تلك الأمور المتلاحقة . "٢"

ووضح أن هذا الاعتراض قائم على وجود حوادث لانهاية لها في الأزل وذلك يخالف مذهب صاحب المواقف ، ولا ندري لماذا لم يبطل هذا الاعتراض بما يراه من بطلان التسلسل في الماضي .

الدليل الثالث :

أما الدليل الثالث عند صاحب المواقف فمفاده أنه تعالى لا يتأثر عن غيره ، ولو قام به حادث ، لكانت ذاته متأثرة عن الغير متغيرة به . "٣"

(١) المصدر السابق : ص ٥٦ .

(٢) المصدر السابق : ص ٥٩ .

(٣) المصدر السابق : ص ٥٧ .

ويورد صاحب المواقف كذلك على هذا الدليل الثالث اعتراضا جاء فيه : انك ان اردت بتأثره عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم يكن فهو أول المسألة . ان لا معنى لقيام الحوادث بذاته تعالى سوى هذا ، فيكون قولك انه لا يتأثر عن غيره عين مدعاك ، فيكون مصادرة على المطلوب .

وان اردت ان هذه الصفة الحادثة تحصل في ذاته من فاعل غيره فمنوع ان ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة به . لجواز ان يكون حصوله في ذاته مقتضى لذاته اما على سبيل الایجاب لما ذكرناه من الترتب والتلاحق .

واما على سبيل الاختيار فكما أوجد سائر المحدثات في أوقات مخصوصة يوجد الحادث في ذاته . "١"

وظاهر أن هذا الدليل الثالث ترديد لما سبق أن ذكرناه عن المعتزلة في دليلهم الذي اوردناه عنهم .

الدليل الرابع :

وأما الدليل الرابع الذي ذكره صاحب المواقف بصيغة التضعيف فهو على النحو الآتي : وربما يقال : لو قام الحادث بذاته تعالى : لم يخل عنه وعن ضده ، وضد الحادث حادث ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

وهذا الاستدلال ينيني على اربع مقدمات :

الأولى : ان لكل صفة حادثة ضدا .

الثانية : ضد الحادث حادث .

الثالثة : الذات لا تغلو عن الشيء * وضده .

الرابعة : مالا يخلو عن الحوادث ، فهو حادث .

والثلاث الأول من هذه المقدمات مشكلة ان لا دليل على صحتها

فلا يصح الاستدلال بها .

والرابعة اذا تمت تم الدليل الثاني واندفع عنه حديث تلاحق

الصفات . " ١ "

الدليل الخامس :

ويضيفه الآمدى بعد ان ذكر الأدلة التي اوردها صاحب

المواقف وما ورد عليها من اعتراضات يضيف الى ذلك دليلا آخر عن الاشاعة

في استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى فيقول : واحتج اصحابنا بأنه

لوقامت الحوادث بذاته ، لكان لها سبب والسبب اما الذات أو خارج

عنها ، فان كان هو الذات : وجب دوامها بدوام الذات ، وخرجت عن

ان تكون حادثة ، وان كان خارجا عن الذات ، : فاما ان يكون معلولا

للالة تعالى أولا يكون معلولا له ، فان كان الاول لزم الدور ، وان كان

الثاني : فذلك الخارج يكون واجب الوجود لذاته ومفيدا للالة تعالى

صفاته ، فكان أولى ان يكون هو الاله .

وهذه المحالات انما لزمت من قيام الحوادث بذاته تعالى
فكان محالا .

وينتقد الآمدي هذا المسلك بقوله : ولقائل ان يقول : وان
افتقرت الصفات الحادثة الى سبب فالسبب انما هو القدرة القديمة
والمشيئة الأزلية القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب الكرامية ، فليس السبب
هو الذات ، ولا خارج عنها .

ولا يلزم من دوام القدرة دوام المقدور . والآ كان العالم قديما ،
وهو محال . "١"

ثم ان الآمدي بعد اعتراضه على تلك المسالك التي سلكها
الاشاعرة في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى اختار دليلا يقول فيه :
المعتمد في المسألة ان يقال : لو جاز قيام الصفات الحادثة بذاته تعالى
فاما ان يوجب نقضا في ذاته أو صفة من صفاته ، أو لا يوجب شيئا من ذلك .
فان كان الاول فهو محال باتفاق العقلاء وأهل المل .

وان كان الثاني : فاما ان تكون في نفسها صفة كمال أو لا صفة
كمال ، لا جائز ان يقال بالاول ، والآ كان الرب تعالى ناقضا قبل
اتصافه بها وهو محال ايضا بالاتفاق .

ولا جائز ان يقال بالثاني لوجهين : اتفاق الأمة وأهل المل
قبل الكرامية على امتناع اتصاف الرب تعالى بغير صفات الكمال ونعموت
الجلال .

والثاني : ان وجود كل شي "أشرف من عدمه .
فوجود الصفة في نفسها أشرف من عدمها ، فاذا كان اتصاف
الرب بها لا يوجب نقصا في ذاته ولا في صفة من صفاته على ما وقع به
الفرض ، فاتصافه ان بما هو في نفسه كمال لا عدم كمال . ولو كان
كذلك لكان ناقصا قبل اتصافه بها وهو محال . "١"
وقد ردّ الشيخ الاسلام ابن تيمية على دليل الأندى في نفسي
قيام الحوادث بذاته تعالى بقوله : هذه الحجة من اضعف الحجج وبيان
ذلك من وجوه :

أحدها :

ان عدته في ذلك على مقدمة زم انها اجماعية ، فلا تكون المسألة
عقلية ولا ثابتة بنص بل بالاجماع المدعي . ومثل هذا الاجماع عنه من الأدلة
الظنية .

فكيف يصلح ان يثبت بها مثل هذا الاصل ؟ واذا كانت هذه
المسألة مبنية على مقدمة اجماعية لم يمكن العلم بها قبل العلم بالسمع . .
فحينئذ قبل العلم بهذا الاجماع يمكن تقدير قيام كل امر حادث بذاته
وارادات حادثة بذاته وغير ذلك ، فلا يكون شي "من هذه المسائل من
المسائل العقلية . . .

الوجه الثاني :

ان يقال : هذا الاجماع لم ينقل بهذا اللفظ عن السلف والأئمة .

(١) ابيكار الأفكار للأندى : ٥١٥/٢ ، ٥١٦ وانظر غاية المرام

في علم الكلام له ص : ١٩١ ، ١٩٢ .

لكن لعلنا بعظمة الله في قلوبهم نعلم انهم كانوا ينزهونه عن
النقائص والعيوب .

وهذا كلام مجمل ، فكل من رأى شيئا عيبا او نقصا نزه الله
عنه بلا ريب . وان كان من هؤلاء الجهمية الاتحادية من يقول انه موصوف
بكل النقائص والعيوب كما هو موصوف عنده بكل المدائح . ان لا موجود
عنده الا هو ، فله جميع النعوت ، محمودها ومذمومها .

وهذا القائل يدعي ان هذا هو غاية الكمال المطلق . .
وحاصله ان الاجماع لم يقع بلفظ يعلم به دخول مورد النزاع فيه ،
ولكن يعلم ان كل ما اعتقده الرجل نقصا فانه ينزه الله عنه . . فتبين ان
هذا الاجماع هو من الاجماع المركبة التي ترجع الى حجة جدلية . ولو
كانت صحيحة لم تغد الا تناقض الخصم .

الوجه الثالث :

ان يقال : ما ذكرته من الحجة معارض بتجويزك على الله
أحداث بعد ان لم تكن ، وهو كونه فاعلا ، فالفاعلية اما ان تكون صفة كمال
واما ان لا تكون صفة كمال . فان كانت كمالا كان قد فاته الكمال قبل الفعل ،
وان لم تكن كمالا لزم اتصافه بغير صفات الكمال ، وهذا محال لهذين
الوجهين .

وانذا قلت : ان الفعل نسبة وضافة ، قيل لك : وضافة هذا
الحادث اليه نسبة وضافة . ولا فرق بينهما الا كون احدهما متصلا
والآخر منفصلا .

ومعلوم ان الاجماع على تنزيه الله تعالى عن صفات النقص متناول

لتنزيهه عن كل نقص من صفاته الفعلية وغير الفعلية ، وانت وجميع الطوائف تقسمون الصفات الى صفات ذاتية وصفات فعلية ، ومتفقون على تنزيهه عن النقص في هذا وفي هذا ...

الوجه الرابع :

ان يقال : قول القائل : اما ان تكون في نفسها صفة كمال أو لا صفة كمال ، فان قلنا : ليست في نفسها صفة كمال ، فيلزم اتصاف الرب بما ليس من صفات الكمال ، وذلك مستع ... فان الشئ " وحده " قد لا يكون صفة كمال لكن هو مع غيره صفة كمال .

وما كان كهذا لم يجز اتصاف الرب تعالى به وحده ، لكن يجوز اتصافه به مع غيره ، ولا يلزم من كونه ليس صفة كمال منع قيامه بالرب تعالى مطلقا .

وهذا كالأرادة للفعل الخالية عن القدرة على المراد ليست صفة كمال . فان من اراد شيئا وهو عاجز عنه كان ناقصا ، ولكن اذا كان قادرا على ما أراد ، كانت الارادة مع القدرة صفة كمال . .

الوجه الخامس :

ان يقال : قول القائل : اذا كان هذا كمالا كان الرب ناقصا قبل اتصافه به ، يقال له : اذا كان وجوده قبل ذلك ممكنا او لم يكن ممكنا؟ والاوّل مستع فان عدم الممكنات لا يكون نقصا ، والحوادث عندهم يستحيل وجودهما في الازل فلا يكون عندهما نقصا .

الوجه السادس :

أن يقال : متى يكون الشيء نقصا اذا عدم في الحال التي يصلح ثبوته فيها ، او اذا عدم في حال لا يصلح ثبوته فيها ؟ الاول مسلم والثاني ممنوع .

وهم يقولون : كل حادث فانما حدث في الوقت الذي كانت الحكمة مقتضية له ، وحينئذ فوجوده في ذلك الوقت صفة كمال ، وقبل ذلك صفة نقص ، مثال ذلك تكليم الله موسى صفة كمال لما أتى ، وقبل ان يتمكن من سماع كلام الله صفة نقص .

الوجه السابع :

أن يقال : الامور التي لا يمكن وجودها الا حادثة أو متعاقبة أيها اكمل ؟ عدمها بالكلية او وجودها على الوجه الممكن ، ومعلوم أن وجودها على الوجه الممكن اكمل من عدمها . وهكذا يقولون في الحوادث .

الوجه الثامن :

ان يقال : قول القائل اتفاق الملل قبل الكرامة على امتناع اتصاف الرب بغير صفات الكمال كلام مجمل . فان اريد بذلك ان الناس مازالوا يقولون ان الله موصوف بصفات الكمال منزّه عن النقائص ، فالكرامية تقول بذلك .

وان اردت ان الناس قبل الكرامة كانوا يقولون ان الله لا يقسم به شيء من مقدوراته ومراداته فهذا غلط ، فان جمهور الخلائق على جواز ذلك قبل الاسلام وبعد الاسلام .

الوجه التاسع :

قوله ان وجود الشيء " اشرف من عدمه " يقال له " وجود " .

اشرف مطلقا أم في الوقت الذي يمكن وجوده فيه ويصلح وجوده فيه ؟

أما الأول فمنوع فان وجود الجهل المركب ليس أشرف من

عدمه ، ولا وجود تكذيب الرسل أشرف من عدمه ولا وجود المتنوع

اشرف من عدمه ، وان أريد وجود الممكن الصالح قيل : لا نسلم أن ما

حدث كان يمكن حدوثه ويصلح حدوثه قبل وقت حدوثه .

وحيث فلا يلزم من كونه وقت وجوده كمالاته أن يكون قبـل

وجوده نقضا . " ١ "

ونختتم ما ذهب اليه المتكلمون من نفي قيام الحوادث وان قالوا

بسواه الا وهو الرازي " فهو يلزم الجبائي وابنه واتباعهما من المعتزلة

بأن ما يذهبون اليه من اثبات ارادة حادثة لله تعالى لا في محل يستلزم

حدوث صفة المريدية لله تعالى وكذلك القول في كراهيته للمعاصي

الحادثة لا في محل ، ويلزمهم كذلك بالقول بقيام الحوادث بذاته تعالى

لما يقولون من تجدد صفة السامعية والبصرية لله تعالى بعد وجود

المسموعات والبهارات .

ويلزم ابا الحسين البصري من المعتزلة بذلك ايضا لقوله

بعلوم متجددة لله تعالى بتجدد المعلومات ، اما الاشاعة فان الرازي

يلزمهم القول بقيام الحوادث بذاته تعالى ان يثبتون النسخ وهو رفع

(١) موافقة صحيح المنقول للمعقول على هامش منهاج السنة ٧١ / ٤ - ٨٢

الحكم أو انتهاؤه وفي ذلك قول بتجدد الحكم الالهي وان الحال بعد رفع الحكم غيره قبل رفعه ، ويلزمهم كذلك لقولهم بتغير تعلقات العلم الالهي بالاشياء من كونها ستقع الى كونها واقعة بالفعل ولقولهم بانتهاؤها تعلق القدرة والارادة الازلى بالاشياء بعد وجودها وارادتها اياها وفي ذلك قول بالتغير اي ان الحال بالنسبة لله تعالى بعد وجود الاشياء يصبح غيره قبل وجودها ولقولهم كذلك بكون الاشياء مسموعة مبصرة لله تعالى بعد وجودها بينما لم تكن كذلك حين عدمها ، فهذه التعلقات محدثة .

وغاية ما ينتهي اليه الرازي في الزامه للاشاعة بالقول بقيام الحوادث بذاته تعالى ، الزامهم بذلك لما يقولونه من تجديد تعلقات العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالنسبة لله تعالى ، وأما الفلاسفة فان الرازي يلزمهم القول بقيام الحوادث بذاته تعالى لأن مذهبهم في أن الإضافات موجودة في الاعيان فاذا كان كل حادث يحدث لله تعالى موجودا معه فهذا وصف اضافي حدث في ذاته ، ويسند الرازي الى ابي الهركات البغدادي وهو من الفلاسفة القول باثبات ارادات محدثة وعلوم محدثة في ذات الله تعالى .

يقول الرازي : المشهوران الكرامية يجوزون ذلك (قيام الحوادث بذاته تعالى) وسائر الطوائف ينكرونه ومن الناس من قال ان اكثر طوائف العقلاء يقولون بهذا المذهب ، وان كانوا ينكرونه باللسان ، أما المعتزلة فمذهب ابي علي وأبي هاشم واتباعهما انه تعالى يريد بارادة

حادثة لا في محل وكاره للمعاصي والقبائح بکراهة محدثة لا في محل
فهذه الارادات والكراهات وان كانت موجودة لا في محل الا أن صفة
المريدية والكارهية تحدث بذات الله تعالى وهذا قول بحدوث الحوادث
بذات تعالى ، وايضا اذا حضر المرثي والمسموع حدثت في ذات الله
تعالى صفة السامعية والبصرية بل المعتزلة لا يطلقون لفظ الحدوث
وانما يطلقون لفظ التجدد ، وهذا نزاع في العبارة ، واما ابو الحسين
البصري فانه يثبت علوما متجددة في ذات الله تعالى بحسب تجدد
المعلومات ، واما الاشعرية فانهم يثبتون النسخ ويفسرونه بانه رفع الحكم
الثابت أو انتهاء الحكم ، وعلى التقديرين فانه اعتراف بموقع التغير ، لان
الذي ارتفع وانتهى فقد عدم بعد وجوده ، وايضا يقولون بانه تعالى
عالم بعلم واحد ، ثم انه بعد وقوع المعلوم يكن متعلقا بأنه سيقع وبعد
وقوعه يزول ذلك التعلق ويصير متعلقا بأنه كان واقعا ، وهذا تصريح
بتغير هذه التعلقات ، ويقولون ايضا ان قدرته كانت متعلقة بايجاد
الموجود المعين من الازل فاذا وجد ذلك الشيء ودخل ذلك الشيء
في الوجود ، انقطع ذلك التعلق لان الوجود لا يمكن ايقاعه ، فهذا
اعتراف بان ذلك التعلق قد زال ، وكذا ايضا الارادة الازلية كانت
متعلقة بترجيح وجود شيء على عدمه في ذلك الوقت المعين ، فاذا ترجح
ذلك الشيء في ذلك الوقت امتنع بقاء ذلك التعلق لأن ترجيح المترجح
محال ، وايضا توافقنا على ان المعدوم لا يكون مرثيا ولا مسموعا ، فالعالم
قبل ان كان موجودا لم يكن مرثيا ولا كانت الاصوات مسموعة فاذا خلّق
الالوان والاصوات صارت مرثية ومسموعة ، فهذا اعتراف بحدوث هذه -

التعلقات ولو أن جاهلا التزم كون المعدوم مرثيا ومسموعا ، قيل له :
الله تعالى هل كان يرى العالم وقت عدمه معدوما او كان يراه موجودا ،
لا سبيل الى القسم الثاني لأن رؤية المعدوم موجودا اغلط وهو على الله
تعالى محال ، ثم اذا أوجده فانه يراه موجودا لا معدوما والاّ عباد
حديث الغلط ، فعلمنا انه تعالى كان يرى العالم وقت عدمه معدوما
ووقت وجوده موجودا ، وهذا يوجب ما ذكرناه .

واما الفلاسفة - فهم مع انهم أبعد الناس في الظاهر عن هذا
القول ، فهم قائلون به وذلك لان مذهبهم ان الاضافات موجودة في الاعدان ،
فعلى هذا كل حادث يحدث فان الله تعالى يكون موجودا معه ، وكونه
تعالى مع ذلك الحادث وصف اضافي حدث في ذاته .

واما ابو البركات البغدادي وهو من اكابر الفلاسفة المتأخرين .
فانه صرح في كتابه المعتبر باثبات ارادات محدثة وعلم محدثة في ذات الله
تعالى ، وزعم انه لا يتصور الاعتراف بكونه تعالى الها لهذا العالم الا
مع هذا المذهب ، ثم قال : الاجلال من هذا الاجلال واجب التنزيه
من هذا التنزيه لازم ، فاذا حصل الوقوف على هذا التفصيل ظهر أن
هذا المذهب - وهو قيام الحوادث بذاته تعالى - قال به اكثر فرق
المعتزلة ، وان كانوا ينكرونه باللسان . " ١ "

وواضح ان الرازي - اسند هذا الالتزام الذي ألزمهم به أصحاب
المذاهب - أسنده الى غيره حيث قال في اول كلامه : (ومن الناس

(١) الاربعين في اصول الدين للرازي : ص ١١٨ ، ١١٩ .

من قال ان اكثر طوائف العقلاء يقولون بهذا المذهب وان كانوا ينكرونه باللسان | ثم بين من هو* الناس الذين قالوا بذلك الا وهو ابو البركات البغدادي .

ومع حكاية الرازي هذا الالزام عن غيره فاننا نجد في آخر كلامه يقول : (فانما حصل هذا الوقوف على هذا التفضيل ظهران هذا المذهب قال به اكثر فرق العقلاء وان كانوا ينكرونه باللسان) . وهو قول يدل على التزامه بهذا المذهب والاّ أخرج نفسه من اكثر فرق العقلاء على حد تعبيره . ونلاحظ على الرازي ما يأتي :

أولا :

ان غاية ما ينتهي اليه ما التزم به الرازي من الزام الاشاعة هو قولهم بتجدد تعلقات العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر كما قلنا من قبل ، وهم لا يرفضون ذلك ولكنهم لا يعتبرونه من باب قيام الحوادث بذاته تعالى لأن فيه حدوث التعلقات وليس حدوث الصفات فاعتبار ذلك من قيام الحوادث بذاته تعالى غير صحيح من الرازي ولا من نقل عنهم والتزم بكلامهم .

ثانيا :

ان الرازي بعد هذا الالزام الذي نقلناه عنه آنفا أورد مذهب الكرامية في جواز قيام الحوادث بذاته تعالى وحججهم على ذلك ورد على تلك الحجج ، وأورد الأدلة على منع قيام الحوادث بذاته تعالى ، فكيف

يجمع بين هذا وبين ما قدمناه عنه من ان اكثر فرق العقلاء تذهب الى القول بقيام الحوادث بذاته تعالى ؟ .

ثالثا :

لو أن الرازي بعد أن قسم الصفات الى حقيقة لا إضافة فيها وحقيقة ذات إضافة والى إضافات ونسب محضة - لو أنه بعد هذا التقسيم برهن على ان الكرامية يقولون بتغير الصفات الحقيقية وحدوثها وابطال قولهم بذلك ، ملتزما بجواز التغير في الإضافات وان ذلك لا استحالة فيه حتى ولو اعتبره من قيام الحوادث بذاته تعالى الذي يقول به اكثر العقلاء كما يقول - لو أنه فعل ذلك لبعد نفسه عن التعارض في كلامه واستقام له مذهبه بين المذاهب .

٤ - ابطال علماء السلف لمذهب النفاة وأدلتهم :

وبعد أن بينا سابقا مذهب المتكلمين القائلين بنفي قيام الحوادث بذاته تعالى وأدلتهم على ذلك ، نقدم ابطال علماء السلف لهذا المذهب وما أقاموا عليه من الأدلة ، وذلك قبل ان نعرض لمذهبهم في هذه القضية وأدلتهم عليه .

لقد ابطال السلف مذهب النفاة ومالهم عليه من الأدلة من حيث اللغة والشرع معا ، فأما من حيث اللغة فان المتكلمين يعرفون الحوادث بانه الموجود بعد عدم ، وبذلك يحكمون باستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى لما فيه من القول بخلو ذاته تعالى من بعض صفاته وهي تلك الصفات الحادثة قبل حدوثها ، ولأن ما لا يخلو من الحوادث حادث عندهم ،

ولأنه لو قامت به الحوادث لما خلا منها وما لا يخلو من الحوادث فهو
حادث .

لكن شيخ الاسلام ابن تيمية يرى (ان التعبير بلفظ الحدوث على
المعنى الذى ذهب اليه المتكلمون لا يعرف عند احد من أهل اللغات
لا العرب ولا غيرهم ، الا ان هؤلاء الذين ابتدعوا لهذا اللفظ هذا
المعنى) . " ١ "

فالحدوث عند شيخ الاسلام ابن تيمية معناه انه موجود بجنسه
في الازل لانه ممكن فيمكن قبوله والقدرة عليه دائما ، فالحوادث يمكن
وجودها متعاقبة شيئا بعد شيء دائمة لا ابتداء لها ولا انتهاء فאלله تعالى
لم يزل يفعل ما يشاء سبحانه فلا يكون قد صار فاعلا بعد ان لم يكن .
وهذا المعنى للحوادث والحدوث لا يستحيل معه قيام الحوادث بذاته
تعالى . " ٢ "

حيث لا تترتب عليه المحالات التي رتبها المتكلمون على قيام
الحوادث بذاته تعالى بناء على تفسيرهم لكلمة الحدوث ، اى ان
لا يترتب على معنى الحادث عند ابن تيمية وعلى قوله - بناء على هذا
المعنى - بقيام الحوادث بذاته تعالى وتصوره لذلك - لا يترتب على
ذلك ما يقوله المتكلمون من خلوه تعالى من بعض صفاته الكمالية ولا من
كونه حادثا لعدم خلوه من الحوادث فهذه امور محالة ولكنها لا تلزم على

(١) د ر * تعارض العقل والنقل لابن تيمية : ص ١٢٦ .

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية : ٣٣٠ / ٦ بتصرف .

القول بقيام الحوادث بذاته تعالى بناءً على تفسير ابن تيمية لذلك .
ويرد شيخ الاسلام ابن تيمية كذلك على المتكلمين مذهبهم من حيث اللفظة ايضاً عندما ينازعهم في معنى كلمة التغير - ان يرون ان مقام به الحوادث يكون متغيراً والتغير نقص في حق الله تعالى - يرى (ان التغير لفظ مجمل فالتغير في اللفظة المعروفة لا يراد به مجرد كون المحل قامت به الحوادث ، فالناس لا يقولون للشمس والقمر والكواكب وما الى ذلك اذا تحركت انها قد تغيرت . . . وكذلك اذا مرض الانسان او تغير خلقه ودينه فانه يقال قد تغير . . . فاذا كان هذا معنى التغير فالرب تعالى لم يزول ولا يزال موصوفاً بصفات الكمال وكمالته من لوازم ذاته ، فيمتنع ان يزول عنه شيء من صفات كماله ، ويمتنع ان يصير ناقصاً بعد كماله . " ١)

فالتغير (وهو طرؤ النقص) مستحيل على الله تعالى لان الكمال من لوازم ذاته ، أما قيام الصفات الحادثة فليس من التغير بهذا المعنى ومن ثم لا يكون مستحيلاً في حق الله تعالى ، ويضيف ابن تيمية الى ما قدمناه عنه من بطلان معاني الحدوث والتغير عند المتكلمين لفظة - يضيف الى ذلك القول ببطلانها شرعاً حيث لم يرد بها كتاب ولا سنة ولم يكن ما يرتبه المتكلمون عليها في موضع النفي والاثبات فيقول : ان هذه المعاني التي يحكيها اهل الكلام لا وجود لها في القرآن الكريم ولا في غيره من كتب الانبياء كالتوراة وغيرهما ، ولا في حديث ثابت عنه صلى الله عليه وسلم ، ولا يعرف ان احداً من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم

تكلم بهذا المعنى . "١"

ويضيف شارح الطحاوية قائلا : فحلول الحوادث بالرب تعالى المنفي في علم الكلام المذموم لم يرد نفيه ولا اثباته في كتاب ولا سنة . "٢"
وغاية ما ينتهي اليه علماء السلف في هذا المقام اثبات ما اثبت الله لنفسه واثبت له رسوله صلى الله عليه وسلم من الصفات دون ادخالها تحت هذه المفاهيم والمعاني التي يتجادل حولها علماء الكلام كالحدث والتفسير . . . الخ لأن هذه المفاهيم لم ترد وصفا لصفات الله تعالى لا في كتاب ولا سنة ولم يرد الجدال حولها عند الصحابة بمعانيها التي اثبتها المتكلمون ولا بغيره من المعاني ، وانما كان شأنهم الالتزام بما جاء في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم نفيا أو اثباتا .

وفيما يتعلق بأدلة المتكلمين على مذهبهم في منع قيام الحوادث بذاته تعالى ، رأينا كيف ان الآمدى وغيره قد تتبعوا هذه الأدلة ومقدماتها بالرد والابطال لا ردا للمذهب ولكن ابطالا لصحة هذه الأدلة وبياننا لكونها لا تؤدي الى المطلوب ، ولهذا رأينا ان الآمدى بعد ابطاله لأدلة المتكلمين قدم دليله الذي يراه اصح في الدلالة على منع قيام الحوادث بذاته تعالى ، وان كنا رأينا كيف ان شيخ الاسلام ابن تيمية ابطال دليله هو الآخر ، بل رأينا الرازي وغيره الزموا اصحاب المذاهب الكلامية جميعا بانه يلزمهم القول بقيام الحوادث بذاته تعالى وان صرحوا بخلافه .

(١) درء تعارض العقل والنقل : ١/١٢٦

(٢) شرح العقيدة الطحاوية : ص ١٤٧ .

واذا كنا قد قدما ابطال المتكلمين لادلتهم ببعضهم لبعض
على نحو ما سبق فاننا نقدم فيما يلي ابطال اهل السنة لهذه الأدلة
جميعها بما يورى الى ابطال مذهب المستدلين بها ، وليس فقط
ابطال الادلة وحدها .

وقد تتبع شيخ الاسلام ابن تيميه ادلة المتكلمين بالابطال على
النحو الآتي :

أولا :

يرى النافون انه لو كان قابلا للحوادث في الأزل لكان القبول
من لوازم ذاته فكان القبول يستدعي امكان القبول ، ووجود الحوادث في
الازل محال .

ويرد على ذلك شيخ الاسلام ابن تيميه من اربعة أوجه :

الأول :

ان وجود الحوادث اما ان يكون متمتعا او ممكنا وامتناع وجود
الحوادث باطل سواء كان وجودها في الأزل او الآن ، لانها موجودة
بالفعل فيبقى الفرض الثاني وهو كونها ممكنة الوجود وهذا يقتضي القدرة
عليها دائما وبذلك يصح وجود جنسها في الازل ولا استحالة في ذلك
يقول شيخ الاسلام : (ان يقال وجود الحوادث اما ان يكون متمتعا واما
ان يكون ممكنا ، فان كان ممكنا امكن قبولها ، والقدرة عليها دائما وحينئذ
فلا يكون وجود جنسها في الازل متمتعا ، بل يمكن ان يكون جنسها مقدورا
مقبولا ، وان كان متمتعا فقد امتنع وجود حوادث لا تنهاى ، وحينئذ

فلا تكون في الازل ممكنة ، لامقدورة ولا مقبولة ، وحينئذ فلا يلزم
امتناعها بعد ذلك ، فان الحوادث موجودة ، فلا يجوز ان يقال بدوام
امتناعها ، وهذا تقسيم حاصريين فساد هذه الحجة (١) .

الثاني :

هو كما يقول شيخ الاسلام (ان يقال - لاريب ان الرب تعالى
قادر ، فاما ان يقال انه لم يزل قادرا - وهو الصواب - واما ان يقال
بل صار قادرا بعد ان لم يكن ، فان قيل : لم يزل قادرا ، فيقال :
اذا كان لم يزل قادرا فان كان المقدور لم يزل ممكنا امكن دوام وجود
الممكنات ، فامكن دوام وجود الحوادث ، وحينئذ فلا يمتنع كونه قابلا
لها في الازل .

فان قيل : بل كان الفعل مستمعا ثم صار ممكنا . قيل هذا
جمع بين النقيضين فان القادر لا يكون قادرا على تمتع ، فكيف يكون قادرا
على كون المقدور مستمعا ؟ ثم يقال : بتقدير امكان هذا ، قيل هو
قادر في الازل على ما يمكن فيما لا يزال ، وكذلك في المقبول : يقال هو
قابل في الازل لما يمكن فيما لا يزال (٢) .

فامكان دوام وجود الممكنات اي الاشياء المخلوقة يقتضي امكان
دوام وجود الحوادث من الخلق والاحياء والاماتة والتحريك . . . الخ
ومن ثم لا يمتنع قيام هذه الحوادث بذاته تعالى .

(١) مجموعة الفتاوى لابن تيميه : ٢٤٧/٦

(٢) مجموعة الفتاوى : ٢٤٨/٦ .

الثالث :

وغايته انه اذا كان من المقطوع به قابليته لكل مافي الازل فان ذلك يقتضي ان كل مافي الازل مقدور له سبحانه وتعالى ومن ثم يكون ممكن الوجود ، لان الذي يتمتع وجوده لا يكون مقدورا لله تعالى ، ولا يكون الله قابلا له ومعنى هذا امكان الوجود الازلي لكل مايكون الله قابلا له في الازل .

يقول شيخ الاسلام ابن تيميه (اذا قيل - هو قابل لما في الازل ، فانما هو قابل لما هو قادر عليه ، يمكن وجوده ، فاما مايكون مستعنا لا يدخل تحت القدرة ، فهذا ليس بقابل له . "١"

الرابع :

هو كما يقول شيخ الاسلام ابن تيميه (ان يقال - هو قادر على حدوث ما هو مبين له من المخلوقات ، ومعلوم ان قدرة القادر على فعله القائم به اولى من قدرته على المبين له ، واذا كان الفعل لا مانع منه الا ما يمنع مثله لوجود المقدور المبين ، ثم ثبت ان المقدور المبين هو ممكن وهو قادر عليه ، فالفعل ان يكون ممكنا مقدورا اولى . "٢"

ثانيا :

==== يرى النافون لقيام الحوادث بذاته تعالى انه لو قامت به الحوادث لأدى ذلك الى التغير ، والتغير على الله محال .

(١) مجموعة الفتاوى : ٢٤٨/٦ .

(٢) المصدر السابق : ٢٤٩/٦ .

وفي معرض الرد على هذا الدليل يذكر شيخ الاسلام ابن تيميه
 ما رد به بعض المتكلمين عليه ويقصد بذلك الآمدى والرازى فيذكر انهم
 (ابطالوا هذه الحجة بأن قالوا : ماتريدون بقولكم « لو قامت به تغير ،
 اتريدون بالتغير نفس قياسها به ام شيئا آخر » فان اردتم الاول كان
 المقدم هو التالي والطرز هو اللازم وهذا لا فائدة فيه فانه يكون تقدير
 الكلام « لو قامت به الحوادث لقامت به الحوادث » وان اردتم بالتغير
 معنى آخر فهو منوع ... » (١)

ويضيف الى ذلك شيخ الاسلام قوله : (ان لفظ التغير مجمل
 فالتغير في اللغة المعروفة لا يراد به مجرد كون المحل قامت به الحوادث ،
 فان الناس لا يقولون للشمس والقمر والكواكب اذا تحركت : انها قد
 تغيرت ، ولا يقولون للانسان اذا تكلم ومشى انه تغير ، ولا يقولون اذا
 طاف وصلى ، وأمر ونهى وركب انه تغير . اذا كان ذلك عادة انما
 يقولون تغير لمن استحال من صفة الى صفة ، كالشمس اذا زال نورها
 ظاهرا لا يقال انها تغيرت ، فاذا اصفرت قيل تغيرت ... واذا كان
 هذا . معنى التغير فالرب تعالى لم يزل ولا يزال موصوفا بالكمال ،
 منموتا بنعوت الجلال والاكرام وكماله من لوازم ذاته فيمتنع ان يزول عنه
 شي من صفات كماله ، ويمتنع ان يصير ناقصا بحد كماله . " ٢ "

وغاية ما يريد شيخ الاسلام ابن تيميه ان قيام الحوادث بذاته
 تعالى لا يلزم منه التغير بالمعنى الذى اوردته ، وهو الانتقال من الكمال

(١) مجموعة الفتاوى : ٢٤٩ / ٦ .

(٢) المصدر السابق : ٢٤٩ / ٦ ، ٢٥٠ .

الى النقص فالتغير بهذا المعنى مستحيل في حق الله تعالى ، لان كماله لذاته لا يزول عنه ، اما مجرد توارد الاحوال على الذات فانه لا يحتسب تغيرا فيها .

ثالثا :
=====

وقد احتج النافون لقيام الحوادث بذاته تعالى بقصة ابراهيم عليه السلام عندما رأى النجم بازغا فقال هذا ربي فلما أفل قال لا احب الآفلين ، فذهبوا الى ان في قيام الحوادث بذاته تعالى افولا ، ذلك ان الآفل هو المتحرك الذى تقوم به الحوادث ، فيكون الخليل قد نفى المحبة عن تقوم به الحوادث فلا يكون لها .

وقد رد عليهم شيخ الاسلام ابن تيمية بان هذه الحجة التي احتج بها المتكلمون على نفسي قيام الحوادث بذاته تعالى لا دليل فيها على مطلوبهم ، بل على العكس من ذلك تدل على نقيض هذا المطلوب .

يقول في ذلك : (ان قصة الخليل حجة عليهم لا لهم ، وهم المخالفون لابراهيم ولنبينا ولغيرهما من الانبياء - عليهم الصلاة والسلام - وذلك ان الله تعالى قال : * فلما جنّ عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا احب الآفلين ، فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدن ربي لاكونن من القوم الضالين .. * " ١ " الآية فقد أخبر الله تعالى في كتابه : انه من حين بزغ الكوكب والقمر والشمس والى حين افولها لم يقل الخليل : لا أحب البازغين ، ولا المتحركين

ولا المتحولين ، ولا احب من تقوم به الحركات ولا الحوادث ، ولا قال شيئا ما يقوله النفاة حين أفل الكوكب والشمس والقمر .

والافول باتفاق اهل اللغة والتفسير : هو الغيب والاحتجاب ، بل هذا معلوم بالاضطرار من لغة العرب التي نزل بها القرآن ، وهو الراء باتفاق العلماء .

فلم يقل ابراهيم : * لا أحب الآفلين * الا حين أفل وغاب عن الابصار فلم يبق مرئيا ولا مشهودا - فحينئذ قال * لا أحب الآفلين * - وهذا يقتضي ان كونه متحركا منتقلا تقوم به الحوادث ، بل كونه جسما متحيزا تقوم به الحوادث لم يكن دليلا عند ابراهيم على نفسي محبته .

فان كان ابراهيم انما استدل بالافول على انه ليس رب العالمين - كما زعموا - : لزم من ذلك ان يكون مايقوم به الأفول - من كونه متحركا منتقلا - تحله الحوادث ، بل ومن كونه جسما متحيزا : لم يكن دليلا عند ابراهيم على انه ليس برب العالمين وحينئذ فيلزم ان تكون قصة ابراهيم حجة على نقيض مطلوبهم لا على تعيين مطلوبهم (١)

ومدار الأمر في كلام شيخ الاسلام ابن تيمية على ان عدم المحبة الوارد في كلام ابراهيم والدال على عدم الوهية مارآه من الكواكب ليس مرتبطا بظهور هذه الكواكب وحركتها . . . الخ أى ليس مرتبطا بقيام الحوادث بها ، وانما بافولها بعد ظهورها والافول بعد الظهور تحول من الكمال الى النقص ولا شك ان هذا التحول يتنافى مع الالوهية ولهذا قال ابراهيم عليه السلام * لا احب الآفلين * لأن الاله الحق لا يمكن ان يصبح ناقصا بعد كمال .

رابعاً :

=====

واحتج المتكلمون كذلك بأن الله تعالى لو قامت به الحوادث لما خلا منها ، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، والحدوث على الله سبحانه وتعالى محال ، فقيام الحوادث به كذلك محال ، ويرد شيخ الاسلام ابن تيمية على قول المتكلمين بأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث وبأن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث فيقول : (وكل من هاتين القضيتين هي صحيحة باعتبار وتدل على الحق ، فما لم يسبق الحوادث المحدودة التي لها أول فهو حادث ، وهذا معلوم بصریح العقل واتفاق العقلاء ، فكل ما علم انه كان بعد حادث له ابتداء ، أو مع حادث له ابتداء فهو ايضا حادث له ابتداء بالضرورة ، وكذلك ما لم يخل من هذه الحوادث (اى المحدودة التي لها أول) وايضا فما لم يخل من الحوادث مـمع حاجته اليها فهو حادث ، وما لم يخل من حوادث يحدثها فيه غيره فهو حادث ، بل ما احتاج الى الحوادث مطلقا فهو حادث ، وما قامت به حوادث من غيره فهو حادث ، وما كان محتاجا الى غيره فهو حادث وما قامت به الحوادث فهو حادث) . " ١)

(اى بهذه الاعتبارات السابقة) .

ومعنى ذلك ان ما لم يسبق الحوادث وما لا يخلو من الحوادث

(بغير الاعتبارات السابقة) لا يكون حادثا ، اى ان هاتين القضيتين

(١) المصدر السابق : ٣٣٠ / ٦ .

ليستا صحيحتين باطلاق كما بنى عليه المتكلمون دليلهم ، فهما صحيحتان
بالاعتبارات التي اوردها شيخ الاسلام ابن تيمية وليستا — بهذه الاعتبارات
— موضع خلاف بينه وبين المتكلمين وانما موضع الخلاف قول المتكلمين
بصحتها مطلقا ، فعند شيخ الاسلام ابن تيمية انهما باطلتان لا يصح
بناء الدليل عليهما اذا نظرنا اليهما باعتبار آخر ، فما لا يخلو من
الحوادث التي لم تزل متعاقبة بلا بداية ولا نهاية ويوجد ها فيه
بقدرته لا من غيره دون حاجة اليها — مالا يخلو من الحوادث بهذا الاعتبار
لا يكون حادثا ، وهذا هو الوجه الذي تصح به تلك القضية وهو في نفس
الوقت مورد النزاع بين السلف والمتكلمين ، حيث يمنع المتكلمون وجود
حوادث متعاقبة لا أول لها ولا انتهاء ، وقد صححه شيخ الاسلام ابن
تيمية وضرب له مثلا بكلامه سبحانه وتعالى ومن ثم أبطل قول المتكلمين
بحدوث مالا يخلو من الحوادث ، يقول شيخ الاسلام في ذلك : (فليس
هذا هو مورد النزاع بين المتكلمين والسلف) يعني حدوث مالا يخلو
من الحوادث المحدودة التي لها أول والتي تكون من غيره ويكون محتاجا
اليها) ، ولكن مورد النزاع هو : مالم يخل من الحوادث المتعاقبة
التي لم تزل متعاقبة ، هل هو حادث ؟ وهو مهني على ان هذا — يعني
وجود حوادث متعاقبة بلا بداية — هل يمكن وجوده أم لا ؟ فهل يمكن
وجود حوادث متعاقبة شيئا بعد شيء دائمة لا ابتداء لها ولا انتهاء ؟
وهل يمكن ان يكون الرب تعالى متكلم لم يزل متكلم اذا شاء ؟ ، وتكون
كلماته لانهاية لها ؟ لا ابتداء ولا انتهاء كما انه في ذاته لم يزل ولا يزال
لا ابتداء لوجوده ولا انتهاء له ؟ بل هو الاول الذي ليس قبله شيء وهو
الآخر الذي ليس بعده شيء ، فهو القديم الازلي الدائم الباقي بلا زوال .

فهل يمكن ان يكون لم يزل متكلما بمشيئته فلا يكون قد صار متكلما بعد ان لم يكن ، ولا يكون كلامه مخلوقا منفصلا عنه . ولا يكون متكلما بنفسه قدرته ومشئته ، بل يكون متكلما بمشيئته وقدرته ولم يزل كذلك ولا يزال كذلك . (١)

هذا هو مورد النزاع بين السلف والائمة الذين قالوا بذلك وبين من نازعهم من المتكلمين . فمعنى حدوث الحوادث عند المتكلمين ان الله تعالى لم يزل لا يفعل ولا يتكلم بمشيئته . ثم حدثت الحوادث من غير سبب يقتضي ذلك ، مثل ان يقال : ان كونه لم يزل متكلما بمشيئته . بل لم يزل قادرا : هو مستنع ، وانه يمتنع وجود حوادث لا اول لها . فهذا المعنى هو الذى يعنيه اهل الكلام من الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم بحدوث العالم ، وهو بهذا المعنى لا يوجد في القرآن ولا في غيره من الكتب السماوية . (٢)

ويقول شيخ الاسلام ايضا : وهذا القول هو أصل الكلام المحدث في الاسلام الذى نزه السلف والائمة ، فان اصحاب هذا الكلام ومن اتبعهم ظنوا ان معنى كون الله خالقا لكل شي " كما دل عليه الكتاب والسنة " واتفق عليه اهل الملل من المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم ، انه سبحانه وتعالى لم يزل معطلا لا يفعل شيئا ولا يتكلم بشي " اصلا ، بل هو وحده موجود بلا كلام يقوله ولا فعل يفعله ، ثم انه احدث ما احدث من كلامه ومفعولاته المنفصلة عنه فحدث العالم . (٣)

(١) در تعارض العقل والنقل : ١٢٠ / ١ .

(٢) المصدر السابق : ١٢٦ / ١ .

(٣) مجموعة الفتاوى : ٥٣٧ / ٥ .

وهذا التصور من المتكلمين لخالقية الله تعالى تصور باطل
فهو دائما لم يزل خالقا متكلمًا . . الخ ولا يزال كذلك كما اوضح شيخ
الاسلام ابن تيمية في هذا النص السابق
تعالى ، ومقتضى كلامه ان هذه الحوادث حوادث بالشخص وان كانت
قديمة بالنوع فالخلق والكلام وغيرها من افعاله تعالى كمالات قديمة
لم تزل كذلك وان كان هذا الكلام المخصوص او هذا الخلق المخصوص
بمخلوق معين فعلا حادثا في نفسه قائما به سبحانه وتعالى .

وبهذا ثبت انه سبحانه وتعالى لا يخلو من الحوادث دون ان
يقتضي ذلك حدوثه ، فهذه الافعال الحادثة لم يوجد لها فيه غيره وليس
محتاجا اليها . . الخ ومن ثم لا تقتضي حدوثه .
وأساس رفض المتكلمين لهذا التصور أن مالا يخلو من الحوادث
اما ان يكون معها أو بعدها فيكون حادثا مثلها . لأنه لو كان قبلها لكان
قد يما وكان خاليا منها في حالة قدمه فيكون خاليا منها دائما والا لما
خلا منها أو من ضدها .

والمتكلمون يبتلون القول بوجود حوادث لا بداية لها في الماضي
وهو اساس قولهم بحدوث العالم ، يبطل المتكلمون القول بحدوث لا بداية
لها ببرهان التطبيق "١" ، وقد صححه شيخ الاسلام ابن تيمية وعلى

(١) دليل التطبيق الذي اعتمد عليه المتكلمون في ابطال حوادث
لا بداية لها مثاله ان يقدروا الحوادث من زمن الهجرة الى
ملا يتناهى في المستقبل أو الماضي والحوادث من زمن ==

اساس تصحيحه يقوم قوله بوجود حوادث لا بداية لها في الماضي .

== الطوفان الى ما لا يتناهى في الماضي والمستقبل ايضا ثم يوازنون الجملتين فيقولون ان تساويا لزم ان يكون الزائد كالتاقص وهذا ممتنع فان احدهما زائدة على الاخرى بما بين الطوفان والهجرة ، وان تفاضلتا لزم ان يكون فيما لا يتناهى تفاضل وهو ممتنع . يبطل ذلك شيخ الاسلام ابن تيمية ببيان ان كلا من الطرفين لا بداية له لأن ما لا نهاية له من كل من الطرفين ليس أمرا محصورا محدودا موجودا فلا بد من اعتبار الحصر والحد في التوازن واما كونه لا يتناهى فهو بمعنى انه يوجد شيئا بعد شيء دائما ففني عدم التناهي اذن لا يقتضي التساوى في المقدار الا اذا كان قدرا محدودا فالتساوى بهذا الاعتبار باطل أى مجرد الاشتراك في عدم التناهي وذلك مثل اشتراك الاعداد المضعفة في عدم التناهي فانه لا يعني تساويهما في المقدار هذا من جهة ومن جهة أخرى فان من الناس من منع التطبيق فيما مضى من الحوادث لانه لا حقيقة لها في الخارج فلا بد ان تكون مجتمعة في الوجود وبذلك يظهر بطلان هذا البرهان / انظر منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية : ج ١ ، ص ١٢٠ ، ١٢١ .

■ - مذهب السلف في قيام الحوادث بذاته تعالى :

لقد ذهب السلف الى ان الرب تعالى يقوم به فعل من الافعال فيكون خلق السموات والارض فعلا فعله غير المخلوق ، يقول شيخ الاسلام ابن تيمية في بيان ذلك : وهو (اى ان الرب تعالى يقوم به فعل من الافعال) هو المأثور عن السلف وهو الذى ذكره البخارى في كتابه (خلق أفعال العباد) عن العلماء مطلقا ولم يذكر فيه نزاعا وكذلك ذكره البغوى وغيره على انه مذهب اهل السنة . وذكره كذلك ابو علي الثقفى والضبي وغيرهما من اصحاب ابن خزيمة في العقيدة التي اتفقوا هم وابن خزيمة على انها مذهب اهل السنة ، وكذلك ذكره الكلاباذى في كتاب : " التعرف لمذهب اهل التصوف) انه مذهب الصوفية وهو مذهب الحنفية وهو المشهور عندهم وهو قول السلف قاطبة وجماهير الطوائف وهو قول جمهور اصحاب احمد متقدموهم واكثر المتأخرين منهم . وكذلك هو قول ائمة المالكية والشافعية واهل الحديث وأكثر اهل الكلام كالمشامية أو كثير منهم والكرامية وبعض المعتزلة وكثير من اساطين الفلاسفة متقدميهم ومتأخريهم . " ١ "

ويضيف شيخ الاسلام قائلا : فذهب السلف (في هذه القضية) ان الله تعالى لم يزل متكلمًا اذا شاء وكلماته لانهاية لها ، وكل كلام مسبوق بكلام قبله لا الى نهاية محدودة ، وهو سبحانه يتكلم بقدرته ومشئته .

وكذلك يقولون : الحي لا يكون إلا فعلا كما قال البخاري وغيره ، ولا يكون الا متحركا كما قال عثمان بن سعيد الدارمي وغيره وكل منهم يذكر ان ذلك مذهب اهل السنة ، وقالوا وهذا تسلسل في الآثار والبرهان انما يدل على امتناع التسلسل في الموثرين ، فان هذا مما يعلم فسادَه بصرح المعقول ، وهو ما اتفق العقلاء على امتناعه .^١

فاما كونه سبحانه وتعالى يتكلم بكلمات لانهاية لها وهو متكلم بمشيئته وقهرته ، فهذا هو الذي يدل عليه صحيح المنقول وصريح المعقول وهو مذهب سلف الأمة وأئمتها .^٢

ويقول شارح الطحاوية كذلك بيانا لمذهب السلف في هذه القضية : ولما كان تسلسل الحوادث في المستقبل لا يمنع ان يكون الرب تعالى هو الآخر الذي ليس بعده شيء ، فكذا تسلسل الحوادث في الماضي لا يمنع ان يكون سبحانه وتعالى هو الاول الذي ليس قبله شيء . فان الرب سبحانه وتعالى لم يزل ولا يزال ، يفعل ما يشاء ويتكلم اذا شاء . قال تعالى : ﴿ قال كذلك الله يفعل ما يشاء ﴾^٣ وقال تعالى : ﴿ ولكن الله يفعل ما يريد ﴾^٤ وقال تعالى : ﴿ ذو العرش المجيد فعال لما يريد ﴾^٥

-
- (١) المصدر السابق : ٥٣٥/٥ .
 (٢) المصدر السابق : ٥٣٦/٥ .
 (٣) سورة آل عمران : الآية " ٤٠ " .
 (٤) سورة البقرة : آية " ٢٥٣ " .
 (٥) سورة البروج : الآيتان " ١٥ ، ١٦ " .

ويقول شارح الطحاوية ايضا : قاله سبحانه لم يزل متصفا بصفات الكمال : صفات الذات وصفات الفعل ولا يجوز ان يعتقد ان الله وصف بصفة بعد ان لم يكن متصفا بها لأن صفاته سبحانه صفات كمال ، وفقد هـ صفة نقص ، ولا يجوز ان يكون قد حصل له كمال بعد ان كان متصفا بهضده ، ولا يرد على هذه الصفات الفعل والصفات الاختيارية ونحوها ، كالخلق والتصوير والامانة والاحياء والقبض والبسط والطبي ، والاستواء والاتيان والنزول والغضب والرضا ونحو ذلك ما وصف به نفسه ، ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم وان كنا لا ندرك كنهه وحقيقتها التي هي تأويله ولا تدخل في ذلك متأولين بآرائنا ولا متوهمين بأهوائنا ، ولكن اصل معناه معلوم لدينا ، كما قال الامام مالك رضي الله عنه لما سئل عن قوله تعالى : * الرحمن على العرش استوى * وغيرها فقال : الاستواء معلوم والكيف مجهول ، وان كانت هذه الاحوال تحدث في وقت دون وقت كما في حديث الشفاعة : " ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله . . " لأن هذا الحدوث بهذا الاعتبار غير ممتنع ولا يطلق عليه انه حدث بعد ان لم يكن .

وحلول الحوادث بالرب تعالى المنفي عند المتكلمين لم يرد نفيه ولا اثباته في كتاب ولا سنة ، وفيه اجمال : فان اريد بالنفي انه سبحانه لا يحل في ذاته المقدسة شي من مخلوقاته المحدثه ، أولا يحدث له وصف متجدد لم يكن - فهذا نفي صحيح .

وان اريد به نفي الصفات الاختيارية من انه لا يفعل ما يريد ،

ولا يتكلم بما شاء اذا شاء ، ولا أنه يغضب ويرضى لا كأحد من الورى .
ولا يوصف بما وصف به نفسه من النزول والاتيان كما يليق بجلاله وعظمته
فهذا نفي باطل . " ١ "

وبعد فقد تبين لنا ان مذهب السلف وأئمة الحديث وكثير
من طوائف المتكلمين والفلاسفة جواز قيام الافعال الاختيارية بالله تعالى ،
المتعلقة بقدرته ومشيئته سبحانه ، كالخلق والفعل والكلام وغيرها ، فهذه
كلها افعال متجددة بتجدد الخلق المستمر ، وهي قائمة بذاته تعالى ،
ودوام قيامها بالذات الالهية ثابت عقلا ونقلا ولا يوجب ذلك في حق الله
تعالى نقضا ، بل هو من موجبات كماله كاله خالق رازق فعال لما يريد
ومدير لامر الخلق مادنا نلتزم في كل مانثبته لله تعالى تنزيهه فيه عن
مشابهته لما سواه .

وان ما هو ثابت له فهو ثابت له كما يليق بذاته سبحانه وتعالى .
وما يوصف الله به من الصفات ويسند اليه من الافعال في الكتاب
والسنة هو فيصل التفرقة بين العقيدة الاسلامية الصحيحة في الله سبحانه
وتعالى واحاطته بالكون وفاعليته فيه وخالقيته له ، وبين التصورات الخاطئة
— عند بعض الفلاسفة الاقدمين — لله سبحانه وتعالى وعلاقته بالكون
حيث يقطعون عنه — رعاية لوحده المطلقة ومنعا للتغير في ذاته كما
يظنون — فاعليته في الكون بل وعلمه به وهذا هو مانجده في تصور ارسطو
للالوهية ، ولا شك ان عقيدة الاسلام تصحح هذا المفهوم الباطل حيث
ثبت لله تعالى من الصفات والافعال ما هو مقتضى خالقيته وفاعليته في الكون

وعليه وعنايته به الأمر الذي يربط بين الانسان وبين ربه برباط قوى
حيث تصح العقيدة في قلب المؤمن منبعاً لرعايته لمقام ربه وحبه لــــه
وسواه اياه ورجائه فيه ولا تكون مجرد صورة عقلية باعثة لا اثر لها في
فكره أو حياته ، فضلا عن كونها باطلة لا تمثل الحقيقة ولا تثبت على النقد
الصحيح .

الفصل الرابع

تنزيه الله تعالى عن الإيجاب في الفعل

١ - مذهب الفلاسفة في إيجاب الفعل من الله تعالى وادلتهم :

يذهب الفلاسفة المسلمون إلى أن إيجاب العالم من قبله تعالى من لوازم ذاته التي يتمتع خلوه عنها لأنه فاعل بالإيجاب . ويرى الفارابي أن وجود العالم إنما هو عن طريق نفي وجود الله لوجود ما سواه وأن ذلك الفيض لازم لله لزوما ذاتيا وأن ذلك اللزوم أمر ضروري فالله هو الأول وهو مصدر وجود كل ما سواه من الموجودات - التي لا تصدر عن إرادة الإنسان واختياره - سواء كانت موجودات عقلية كالعقول والنفوس أو موجودات طبيعية كالأجرام والعناصر وسواء في ذلك ما نشاهده بالحس كالكائنات الطبيعية أو لا نشاهده ولكن يقوم البرهان على وجوده كمقول الأفلاك ونفوسها . . الخ ، فوجود الله هو مصدر فيض وجود هذه الكائنات ووجودها فائض عنه وهذا الفيض لازم بالضرورة كما يرى الفارابي ، ومن ثم يرتب على ذلك القول بأن غير الله من الموجودات لا يمكن أن يكون سبب وجوده بحال من الأحوال ، وهذا أمر بديهي ، بل وليس كذلك غاية وجوده ، فليست الغاية من وجود الله وجود ما يصدر عنه من الكائنات على نحو ما يكون وجود الابن غاية لوجود الأبوين والتزواج بينهما فوجوده لذاته لا لغيره سواء كان ذلك الغير علة فاعلية أو علة غائية .

يقول الفارابي : الاول (وهو الله) هو الذى عنه وجد ومتى وجد للأول الوجود الذى هو له لزم ضرورة ان يوجد عنه سائر الموجودات التى وجودها لا بإرادة الانسان واختياره — على ما هي عليه من الوجود الذى بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان . ووجود ما يوجد عنه انها هو على جهة فيض وجوده لوجود شي آخر .

وعلى ان وجود غيره فائض عن وجوده هو ، فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سببا له بوجه من الوجوه ولا على انه غاية لوجود الاول كما يكون وجود الابن من جهة ما هو ابن غاية لوجود الابوين من جهة ما هما ابوان ، يعني ان الوجود الذى يوجد عنه لا يفيد كمالا ما كما يكون لنا ذلك عن جل الأشياء التى تكون منا ، مثل انا باعطائنا المال لغيرنا نستفيد من غيرنا كرامة أو لذة أو غير ذلك من الخيرات حتى تكون تلك فاعلة فيها كمالا ما .

فالاول ليس وجوده لاجل غيره ولا يوجد بغيره حتى يكون الفرض من وجوده ان يوجد سائر الاشياء فيكون لوجوده سبب خارج عنه فلا يكون أولا ، ولا ايضا باعطائه ما سواه الوجود ينال كمالا لم يكن له قبل ذلك خارجا عما هو عليه من الكمال ، كما ينال من وجود بماله او شي آخر فيستفيد بما يهذل من ذلك لذة أو كرامة أو رئاسة ، او شيئا غير ذلك من الخيرات .

فهذه الاشياء كلها محال ان تكون في الاول لانه يسقط او ليته وتقدمه ويجعل غيره أقدم منه وسببا لوجوده . " ١ "

(١) آراء اهل المدينة الفاضلة للفارابي : ص ١٨ ، ١٩ .

ويستدل ابن سينا على القول بالايجاب في حقه تعالى وعلى ما ينفي عليه من قدم العالم بأن كل شيء "يوجد بعد عدم لا بد له من سبب يرجح وجوده على عدمه ، وصدور ذلك الشيء" عن سببه لا يمكن ان يكون ممتنعا والا لما وجد ، ولا أن يكون ممكنا فقط ، والا لما كان ذلك مقتضيا لوجوده ، فالا مكان لا يقتضي الوقوع بالضرورة ، فلم يبق الا ان يكون وجود الشيء "عن سببه بطريق الايجاب ، فلو لم يجب الفعل لما وقع وعلى هذا الاساس يقول بصدور العالم عن الله تعالى عن طريق الايجاب والا لما وجد ، فالايجاب هو المقتضى لوجود الموجودات .

يقول ابن سينا : كل شيء "لم يكن ثم كان فبين في العقل الاول أن ترجح أحد طرفي "٣" امكانه صار أولى بشيء "وسبب ، وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا البين ويفزع الى ضروب من البيان ، وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء " ، اما ان يقع وقد وجب عن السبب ، أو بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه ، ان لا وجه للامتناع عنه ، فيمود الحال في طلب سبب الترجيح جذعا (أى رأسا) ولا يقف فالحق انه يجب عنه . "٢"

وقول ابن سينا بالايجاب في الفعل ليس يعني انه ينفي عن الله تعالى صفة الارادة ، بل هو يصفه بها وبغيرها من صفات الكمال ، ولكنه يردّها جميعا الى العلم الذي هو في الحقيقة نفس الذات الالهية

(١) الطرفان : هما الوجود والعدم .

(٢) الاشارات والتنبيهات لابن سينا : ٩٦/٣ .

باعتباره - عند ابن سينا - عقلا محضا ، محاولة منه التوفيق بين مفهوم واجب الوجود كعلم فلسفي على الذات الالهية في بساطته المطلقة وبين ماهو ثابت لله سبحانه وتعالى في الاسلام من صفات الكمال كالحياة والقدرة والارادة ... الخ .

وصنع ابن سينا هذا يرجع الصفات الى الذات بحيث لا تعبر عن مفاهيم زائدة عن الذات فعلمه بذاته باعتباره مصدر الكل كاف في فيضان الخير عنه وكان في تحليل كونه مراد له ، ارادة ليست كأرادتنا لما يصدر عنا .

يقول ابن سينا : فالاول : يعقل ذاته ، ويعقل نظام الخير الموجود في الكل و (يعقل) انه كيف يكون .. فذلك النظام - لانه يعقله - هو مستفيض كائن موجود ، وكل معلم الكون وجهة الكون عن مبدئه ، عند مبدئه .

وهو (اى الكل) خير غير مناف ، وتابع لخيرية ذات المبدأ وكما لها المعشوقين لذاتيهما ... فذلك الشيء " مراد " ، لكن ليس مراد الاول هو على نحو مرادنا ، حتى يكون له فيما يكون غرض - فكأنك قد علمت استحالة هذا وستعلم - بل هو لذاته مرید هذا النحو من الارادة العقلية المحضة . " ١ "

وميزيد ابن سينا توضيح رأيه هذا وذلك بشرح مكونات ارادتنا وبواعثها وطبيعتها وبيان استحالة ذلك كله ان يكون مفهوما في ارادة الله تعالى ، مبينا ان ارادته عين علمه وعلمه عين ذاته ، فليس الا الذات .

يقول ابن سينا : وايضا فان الصورة المعقولة التي تحدث فيها فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية ، لو كانت بنفس وجودها كافية لأن تتكون منها الصور الصناعية بأن تكون صوراً هي بالفعل مبادئ لها هي له صور ، كان المعقول عندنا هو القدرة .

ولكن ليس كذلك ، بل وجودها لا يكفي في ذلك ، لكن يحتاج الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية يتحرك منها مع القوة المحركة . فتحرك العصب والاعضاء الآلية . ثم تحرك الآلات الخارجة ، ثم تحرك المادة ، فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا ارادة ، بل عسى القدرة فينا بعد المبدأ المحرك وهذه الصورة محركة لمبدأ القدرة ، فتكون محركة المحرك .

لكن واجب الوجود ليست ارادته مفارقة الذات لعلمه . ولا مفارقة المفهوم لعلمه ، فقد بينا أن العلم الذي له هو بعينه الارادة التي له . " ١ "

ولا ريب ان ما فعله ابن سينا في رد الارادة وغيرها من الصفات الى العلم والعلم الى الذات . انما هو في نطاق محاولته التوفيق بين الدين والفلسفة وبالتحديد بين العقيدة في الله وصفاته ومفهوم واجب الوجود في الفلسفة الاغريقية .

ولسنا في مقام الحكم على محاولته هذه ، وانما نقصر الكلام على ما يراه في موضوعنا وهو تفسيره للارادة الالهية وعلاقتها بصدور الفعل عن الله تعالى اختياراً او ايجاباً .

ومن المسلم له بادی* ذی بد* ان ارادة الله سبحانه وتعالى

مفليرة تماما لارادتنا في بواعثها ومكوناتها وطبيعتها واغراضها .
فارادة الخالق غير ارادة المخلوق وهذه قضية بدهية قال تعالى :
* ليس كمثله شيء* وهو السميع البصير * "١" ، فالصفات تابعة للذوات
واذا تغايرت ذات الخالق والمخلوق تغايرت صفاتهما ، هذه حقيقة
لا شك فيها .

لكن هذا لا يعني نفي الصفات عن الله تعالى ، أو وصفه
بها على نحو لا يتفق مع كونها صفات له ، أو على نحو ينتهي الى نفيها ،
اذا آل الأمر الى كونها ليست مغايرة الذات لله سبحانه وتعالى وانها
هي والذات شيء واحد أى ليس في النهاية الا الذات كما فعل ابن
سينا .

وفيما يتعلق بالارادة فان تفسيرها بأنها علم الله بذاته وبكونه
مبدأ الكل ومبدأ لصدور الخير عنه ، وان ذلك العلم ليس الا الذات ليس
يعني ذلك التفسير للارادة الا رد صدور الكائنات الى الذات نفسها ،
وهذا يعني الايجاب ونفي الاختيار عن الله تعالى ، فالصدور لازم ولا
قدرة للكف عنه ، ولا معنى اذا للوصف بالارادة مادام انه لا يخلق ما يشاء
ويختار .

فوصف الاول بالارادة عند ابن سينا لم ينف القول بالايجاب

عن الفلاسفة بناءً على تفسيره لذلك الوصف ، وهذا هو ما جعل الفلاسفة هدفًا لنقد علماء الكلام وأهل السنة لما يذهبون إليه في هذا المقام .

٢ - إبطال المتكلمين لمذهب الفلاسفة من الإيجاب :

يرد الفزالي على قول الفلاسفة بصدور العالم عن الله تعالى بطريق الإيجاب ، بأنه يلزم من القول به المحالات في حق الله تعالى حيث يلزم .
أولا :

عدم قدرته سبحانه وتعالى على ترك الفعل لأن هذا هو شأن الأفعال الطبيعية الصادرة بطريق اللزوم لا بطريق الاختيار كما لا تقدر الشمس على كف نورها .

ويلزم ثانيا :

عدم العلم بتلك الأفعال الموجبة مع ما في تسميتها أفعالا من التجوز فالشمس لا تعلم مثلا بما يصدر عنها من الأفعال الطبيعية ويدعي بطلان القول بعدم قدرة الله تعالى على ترك الفعل وعدم علمه به ، ومن ثم يجب القول بأن أفعاله إرادية وليست لزومية أو موجبة عنه ، يقول الفزالي مخاطبا الفلاسفة : وعندكم أن الله سبحانه وتعالى فاعل العالم بطريق اللزوم من ذاته بالطبع والاضطرار لا بطريق الإرادة والاختيار بل يلزم الكل ذاته ، كما يلزم النور الشمس ، وكما لا قدرة للشمس على

كف النور ، ولا للنار على كف التسخين ، فلا قدرة للأول على الكف
عن افعاله ، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا ، وهذا النمط وان تجوَّز
بتسميته فعلا فلا "١" يقتضي علما للفاعل أصلا . "٢"

ويرد الفزالي على القول بأن وجوب الاشياء عن البارئ تعالى
لا يستلزم عدم علمه بها ، بل ان علمه بالنظام الكلي هو مصدر فيضان
الكل عنه .

يرد الفزالي على ذلك بأن الفلاسفة ماداموا ينفون الارادة ،
فانه يلزمهم القول بصدور الاشياء عن الذات نفسها لا عن علمه بها .

(١) يقول الفزالي في بيان حقيقة الفعل : الفاعل عبارة عن مصدر
عنه الفعل مع الارادة للفعل على سبيل الاختيار ، ومع العلم
بالمراد ، وعندكم (اي الفلاسفة) ان العالم من الله تعالى
كالمعلول من العلة ، يلزم لزوما ضروريا لا يتصور من الله تعالى
دفعه كلزوم الظل من الشخص ، والنور من الشمس وليس هذا من
الفعل في شيء ولكن الفاعل لم يسم فاعلا صانعا ، لمجرد
كونه سببا بل لكونه سببا على وجه مخصوص ، وهو وقوع الفعل منه
على وجه الارادة والاختيار . .

تهافت الفلاسفة ج ص ١٣٥ .

(٢) تهافت الفلاسفة للفزالي : ص ٢٠٠ ، ٢٠١ .

وهذا هو عين مايقوله بعض الفلاسفة حيث يوجبون صدور الاشياء عن
الذات نفسها لا عن علمه بها ومن ثم يلزم القول بعدم علمه بما يجب عنه كما
اسلفنا وهو أمر باطل في حق الله تعالى .

يقول الغزالي عرضا لهذا الاعتراض وردا عليه : فان قيل :
بين الامرين فرق وهو أن صدور الكل عن ذاته ، بسبب علمه بالكل ،
فتمثل النظام الكلي هو سبب فيضان الكل ، ولا سبب له سوى العلم
بالكل ، والعلم بالكل عين ذاته ، فلو لم يكن له علم بالكل ، لما وجد
منه الكل ، بخلاف النور من الشمس .

قلنا : وفي هذا خالفك اخوانك ، فانهم قالوا : ذاته تعالى
ذات يلزم منها وجود الكل ، على ترتيبه بالطبع والاضطرار ، لا من حيث
انه عالم به ، فما المحيل لهذا المذهب ، مهما وافقتهم على نفي الارادة ؟
وكما لا يشترط علم الشمس بالنور ، للزوم النور ، بل يتبعها النور
ضرورة ز ، فليقدر ذلك في الاول ولا مانع منه . " ١ "

ويرد صاحب المواقف وشارحه على الفلاسفة بقوله : ان الله
تعالى فاعل بالاختيار ان لو لم يكن كذلك كما يقول صاحب المواقف للزم
احد الامور الاربعة :

اما نفي الحادث بالكلية ، أو عدم استناده الى المؤثر أو التسلسل ،
او تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام .

وبطلان هذه اللوانم كلها دليل بطلان الملزوم .

أما بيان الملازمة : فهو انه على تقدير كونه تعالى موجبا اما ان
لا يوجد حادث أو يوجد . فان لم يوجد : فهو الامر الاول وان وجد فاما

ان لا يستند ذلك الحادث الموجود الى موثر موجود أو يستند ، فان لم يستند : فهو الثاني من تلك الامور ، وان استند فاما ان لا ينتهي الى قديم او ينتهي فان لم ينته فهو الثالث منها لانه اذا استند الى موثر لا يكون قديما ، ولا منتهيا اليه ، فلا بد هناك من موثرات حادثة غير متناهية مع كونها مقرتبة مجتمعة ، وهو تسلسل محال اتفاقا .

وان انتهى فلا بد هناك من قديم يوجب حادثا بلا واسطة من الحوادث دفعا للتسلسل في الحوادث سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فيلزم الرابع .

وهو التخلف عن الموثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذي يوجبه بذاته .

واما بطلان اللوازم : فالاول بالضرورة . والثاني بما علمت من ان الممكن الحادث محتاج الى موثر ، والثالث بما مر في بحث التسلسل . "١"

والرابع : بأن الموجب التام ما يلزمه اثره ، وتخلف اللانم عن الملزم محال وبأنه يلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل موجب فان وجود ذلك الحادث منه في وقته ليس اولى من وجوده فيما قبله . "٢"

(١) راجع في ذلك هامش ص () من الرسالة في بيان حجة المتكلمين على بطلان التسلسل ببرهان التطبيق ورد شيخ الاسلام ابن تيمية عليه .

(٢) شرح المواقف / الموقف الخامس : ص ٨٤ .

وييني صاحب المقاصد ابطاله للقول بالايجاب واثباته لا اختيار الله تعالى سبحانه في فعله على اساس ما اثبت بالادلة القاطعة من اثبات فاعل قديم للعالم وهو الله تعالى ، ومن اثبات حدوث العالم وانتهاء حوادثه الى ذلك الفاعل القديم ، فيرى ان هذه الحوادث صادرة عن الله تعالى بطريق الارادة والاختيار ، ان لو صدرت عنه بطريق الايجاب للزم من هذا القول محالات عدة منها : تخلف الأثر الحادث عن موجهه القديم اذا صدر عنه بلا واسطة والاثر الموجب لا يتخلف عن موجهه في الوجود أما ان صدر هذا الاثر عنه بواسطة حادث آخر وهكذا كل حادث يسبقه حادث غيره لزم تسلسل الحوادث الى غير نهاية وهو باطل فحوادث العالم لم تصدر عن الله ايجابا .

ومن اللوانم الباطلة للقول بوجوب العالم عن الله بلا واسطة أو بواسطة قديمة ، القول بقدم العالم لضرورة ملازمة الأثر الواجب لموجهه في الوجود ، والقول بقدم العالم محال ، أما اذا صدر العالم عن الواجب بواسطة حادثة فان الكلام في تلك الوسطة الحادثة كالكلام في العالم نفسه حيث يلزم القول بقدمها ان صدرت عن الواجب بلا واسطة أو بواسطة قديمة والقول بقدم الحادث باطل كما هو ظاهر ، اما ان صدرت تلك الوسطة الحادثة عن طريق واسطة أخرى حادثة انتقل الكلام اليها وهكذا بلا نهاية ، وتسلسل الوسائط الحادثة محال كما سبق ان ذكرنا .

ومما ييني عليه السعد صدور العالم عن الله بطريق الاختيار ما في الاجسام من صور واشكال معينة وما عليه الافلاك من أوضاع خاصة

ولا بد لمخصص للاجسام بتلك الالوان والاشكال والاضاع لاستحالة
التخصيص بلا مخصص ، ولا يرجع ذلك الى طبيعة الاجسام ، فنسبتها
الى تلك الوجود واحدة ، ولا الى مخصص خارجي لان الكلام في اختصاصه
بالاجسام كالكلام في اوضاعها واشكالها الاخرى بالاضافة الى استحالة
تسلسل المخصصات الخارجية ، فاذا اضفا الى ذلك ان الفاعل
الموجب نسبته الى جميع الاضاع والاشكال واحدة ، اتضح لنا ما ينتهي
اليه السعد من ضرورة رجوع اختصاص الاجسام والافلاك باوضاعها واشكالها
الخاصة الى ارادة الفاعل المختار التي تخصص كل ممكن ببعض ما
يجوز عليه من الامور المتقابلة .

ثم ان السعد يرى ان العالم لو صدر عن الله بطريق الایجاب
لكان لازما من لوازمه ومن المعروف ان ارتفاع اللان يدل على ارتفاع
اللزوم ، فيدل ارتفاع العالم على ارتفاع وجود الواجب ، والقول
بارتفاع وجود الواجب محال ، فهو الباقي سبحانه وتعالى وهذا يدل
على ان العالم ليس لازما من لوازم وجود الذات الالهية ، وليس فعل الله
له بالایجاب وانما فعله فيه بطريق الارادة والاختيار .

يقول السعد في عرض هذه الالوجه التي يبطل بها الایجاب

على الله تعالى :

الأول :

لما ثبت بما سبق من اثبات الصانع وابطال التسلسل انتهت
الحوادث الى الواجب ، لزم كونه قادرا مختارا والا فاما ان يوجب حادثا

بلا واسطة فيلم التخلّف ، حيث وجد في الازل ولم يوجد الحادث اولا
فيلم ان يكون كل حادث مسبوqa بآخر لا الى نهاية وقد تبين بطلانه .

الثاني :

تأثير الواجب في وجود العالم يجب ان يكون بطريق القدرة
والاختيار ، ان لو كان بطريق الايجاب فاما ان يكون بلا وسط او بوسيط
قديم فيلم قدم العالم . وقد تبين حدوثه . واما بوسط حادث فينتقل
الكلام الى كيفية صدوره وتسلسل الحوادث وقد تبين بطلانه .

الثالث :

اختلاف الاجسام والاصاف واختصاص كل بما له من اللون
والشكل والطعم والرائحة وغير ذلك . لابد ان يكون لمخصص . لا متاع
التخصص بلا مخصص ، فذلك المخصص لا يجوز ان يكون نفس الجسمية أو شيئا
من لوازمها لكونها مشتركة بين الكل . بل أمر آخر ، فينتقل الكلام الى
اختصاصه بذلك الجسم . فاما ان تتسل المخصصات وهو محال . أو تنتهي
الى قادر مختار ، بناء على ان نسبة الموجب الى الكل على السواء وهو
المطلوب .

الرابع :

لو كان موجد العالم وهو الله تعالى موجبا بالذات لزم من ارتفاع
العالم ارتفاعه ، بمعنى ان يدل ارتفاعه على ارتفاعه . لأن العالم حينئذ
يكون من لوازم ذاته ، ومعلوم بالضرورة ان ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع

اللزيم ، لكن ارتفاع الواجب محال . فتعين ان يكون تأثيره في العالم بطريق القدرة والاختيار دون اللزيم والايجاب .

الخاص :

اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها لولم يكن بقادر مختار بل بموجب لزيم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط على السواء .

السادس :

فاعل الحيوان واعضائه على صورها واشكالها يجب ان يكون قادرا مختارا ، ان لو كان طبيعة النطفة أو أمرا خارجا متوجبا لزيم ان يكون الحيوان على شكل الكره ان كانت النطفة بسيطة ، لان ذلك مقتضى الطبيعة ونسبة الموجب الى اجزاء البسيط على السوية ، وعلى شكل كرات مضمومة بعضها الى البعض ان كانت النطفة مركبة من الهسائط بمثل ما ذكره . "١"

٣ - ابطال علماء السلف لمذهب الفلاسفة في الايجاب :

وكما ابطال علماء الكلام قول الفلاسفة بالايجاب في الفمصل الالهي ، فكذلك ابطله علماء السلف حيث يرد عليهم شيخ الاسلام ابن تيميه قولهم بأن الله علّة تامة موجبة لمعلولها بالذات لما يستلزمه هذا القول من مقارنة مفعولها لها ، ومقارنة المفعول للفاعل ازلا وأبدا أمر باطل بداهة . ولما يستلزم كذلك من عدم وجود شيء حادث في

العالم سوا" صدر عنه بواسطة أو بغير واسطة . لأن معلول العلة التامة على كلا الحالين لابد وان يكون قديما بقدمها ، وعدم وجود شي " حادث في العالم أمر باطل بداعة ، فيبطل ما ادى اليه وهو القول بالمليئة التامة للذات وثبت نقيضه وهو انه فاعل للعالم بطريق الاختيار وما ينضاف الي المشيئة من قوله (كن) وفعل الخلق ما يقوم بذاته تعالى وبهمد القول بأنه علة تامة موجبة بالذات لمعلولاتها يقول شيخ الاسلام ابن تيمية :

وانذا قيل هو علة تامة لاصول العالم دون حوادثه . أو هو مراد بارادة ازلية مستلزمة لاقتران مرادها بها في الازل . لكن تلك الارادة الازلية المقارنة لمرادها انما تعلقت باصول العالم دون حوادثه . قيل لهم هذا باطل من وجوه : منها ان مقارنة المفعول المعين لفاعله لا سيما مقارنته له ازلا وابدا مستنع في صريح العقول ، بل وفي بداهة العقول بعد التصور التام . .

ومنها ان يقال : لو كان هذا حقا لامتنع حدوث الحوادث في العالم جملة ولم يكن للحوادث محدث اصلا . وهذا من أظهر ما يعلم فساد به ضرورة العقل .

فان العلة اذا كانت تامة ازلية قارنها معلولها ، وكان ما يحدث غير معلول لها ، والآ لكان قد تأخر المعلول أو بعض المعلول عن علته التامة ، والعلة التامة لا يجوز ان يتأخر عنها معلولها ، فكل ما حدث لا يحدث عن علة تامة ازلية ، وواجب الوجود عندهم علة تامة ازلية . فيلزم الآ يحدث عنه حادث لا بواسطة ولا بغير واسطة . . فلو قدر

انه علة تامة ازلية لوجب ان يقارنه معلوله كله ولا يتأخر عنه شي* — مفعولا ■ ، ولو كان مفعولا بواسطة علم انه لم يكن علة تامة في الازل وانه صار علة له بعد ان لم يكن ، واذا قيل الحركة الفلكية هي سبب حدوث الحوادث ، قيل وهذا ايضا ما يعلم بطلانه ، فان الحركة الحادثة شيئا بعد شي* يمتنع ان يكون الموجب لها علة تامة ازلية ، فان هذه يقارنها معلولها ازلا وابدا ، والحركة الحادثة شيئا بعد شي* يمتنع ان تكون مقارنة لعلتها في الازل ، فعلم ان الموجب لحدوثها ليس علة تامة ازلية بل لا بد ان يكون الرب تعالى متصفا بأفعال تقوم به شيئا بعد شي* ، وبسبب ما يقوم به يحدث عنه ما يحدث مثل مشيئته القائمة بذاته وكلماته القائمة بذاته وأفعاله الاختيارية القائمة به .. "١"

ويرى ابن تيمية ان قول الفلاسفة بالأول كعلة موجبة بالذات يستلزم تجريده من الارادة والقدرة ، وهذا باطل ، فلا وجود في الخارج للذات الالهية الفاعلة مجردة من المشيئة والقدرة ■ فضلا عن تناقض الفلاسفة في قولهم هذا مع ما يثبتونه لله تعالى من الغايات في فعله لان الغايات لا تكون الا عن ارادة لها .

وليس بصحيح تفسير الفلاسفة — كما رأينا عند ابن سينا — لارادة الله تعالى بأنها عين علمه وان علمه عين ذاته ، ففي ذلك خلط بين الصفات حيث يجعلون الصفة عين الأخرى ، بل وخلط بين الذات وصفاتها حيث يجعلون الصفات عين الذات ■ بل ان هذا القول ينتهي الى نفسي الارادة بمعناها الصحيح .

(١) منهاج السنة النبوية : ١١٧/١ ، ١١٨ ، ١١٩ .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : « فصل الخطاب ان يقال :
أى شي* يراد بلفظ الوجوب بالذات ؟ ان عني به انه يوجب بذات مجردة
عن المشيئة والقدرة فهذه الذات لا حقيقة لها ولا ثبوت لها في الخارج
فضلا عن ان تكون موجبة » .

والفلاسفة يتناقضون فانهم يثبتون للاول غاية ، ويثبتون العلل
الفائية في ابداعه وهذا يستلزم الارادة ، واذ افسروا الغاية بمجرد
العلم ، وجعلوا العلم مجرد الذات ، كان هذا في غاية الفساد والتناقض .
فانا نعلم بالضرورة ان الارادة ليست مجرد العلم وان العلم ليس هو العالم .
لكن هذا من تناقض هو* الفلاسفة في هذا الباب ، فانهم يجعلون المعاني
المتعددة معنى واحدا ، فيجعلون العلم هو القدرة والارادة ، ويجعلون
الصفة هي نفس الموصوف كما يجعلون العلم هو نفس العالم ، والقادر
هو القدرة ، والارادة هي المرید ، والمشيئ هو العاشق .. فلو
قدر وجود ذات مجردة عن المشيئة والاختيار ، فيمتنع ان يكون العالم
صادرا عن موجب بالذات بهذا التفسير . لأن الموجب بالذات بهذا
الاعتبار يستلزم موجبه ومقتضاه ، فلو كان مبدع العالم موجبا بالذات بهذا
التفسير للزم ان لا يحدث في العالم شي* وهو خلاف المشاهدة فقولهم
بالموجب بالذات يستلزم نفي صفاته ونفي حدوث شي* من العالم ، وهذا
كله معلوم البطلان . "١"

الفصل الخامس

تنزيه الله تعالى عن الظلم والكذب

تمهيد :

ان صفات الكمال الثابتة لله تعالى تدل على تنزيهه تعالى عن نقائصها فكل صفة كمال من هذه الصفات وصف الله تعالى بها نفسه أو وصفه بها رسوله صلى الله عليه وسلم ، مثل القدرة والارادة والحياة والعلم والسمع والبصر والكلام ، وما الى ذلك من هذه الصفات — كل صفة منها دلت على تنزه الباري تعالى عن نقيضها مثل العجز والكراهة والموت والجهل والبهكم والعمى ، وإذا كانت هذه النقائص كلها نقائص في حق المخلوق فانها تكون نقائص في حق الله تعالى يجب تنزهه عنها من باب أولى ، فكل ما يعتبر نقصا في حق المخلوق فالخالق أولى بتنزهه عنه ، باعتباره مستكلا لصفات الكمال .

وإذا كان المفكرون الاسلاميون متفقين على تنزيه الله تعالى عن هذه النقائص كلها ، فليس من الضرورة اطالة القول في شرحها واقامة الأدلة على تنزيه الله تعالى عنها ، مادام ان الأدلة ثابتة على اتصافه سبحانه بصفات الكمال ، فانه يدل على تنزهه سبحانه عن هذه النقائص اجمالا . ومادام انه لا خلاف بين المذاهب الاسلامية في هذا فاننا نخص بالذكر فقط صفتي الظلم والكذب ، ليس لخلاف احد في نفيهما عن الله تعالى ، فالكل متفق على تنزيه الله تعالى عنهما ،

وانما للخلاف في تفسير كل صفة من هاتين الصفتين واعتبار بعض المذاهب لفعل مامن الأفعال المنسوبة الى الله بأنها ظلم أو كذب . أو أنها ليست كذلك . نظرا للاختلاف بين المذاهب في معنى الظلم والكذب بصفة عامة ، أو معناه بالنسبة لله تعالى ، ونخص هاتين الصفتين ايضا بالبحث لعلاقتها بخلق أفعال العباد والوعد والوعيد . واختلاف المذاهب في هذين الأمرين ، وهل يعتبر خلق الله لأفعال العباد وترتب الجزاء عليها ظلما أم لا ؟ وهل يعتبر تخلف الوعد والوعيد كذبا أم لا .

هذا ماسنبيته عند دراستنا لتنزيه الله تعالى عن كل من الظلم والكذب على وجه التفصيل فيما بعد باذن الله تعالى .

١ - تنزيه الله تعالى عن الظلم :

يتفق المفكرون الاسلاميون — كما قلنا — على تنزيه الله تعالى عن الظلم وان كانوا يختلفون في بيان معنى الظلم الذي ينزهون الله تعالى عنه ، وفيما ينبنون على ذلك من اعتبار صدور بعض الافعال منه سبحانه وتعالى ظلما أم لا ؟ .

وفيما يلي بيان لمذهب كل من المعتزلة والأشاعرة في هذا الموضوع مع بيان مذهب السلف في ذلك .

١ - مذهب المعتزلة :

لقد عرف المعتزلة الظلم كما يقول القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة بأنه : كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق ،

ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين ، ولا يكون في الحكم انه من جهة
المضور ، ولا يكون كأنه من جهة غير فاعل الضرر .^١
ويشرح القاضي عبد الجبار هذه الشروط في التعريف مع
ايراد الامثلة لها فيقول :

ولا بد من اعتبار هذه الشرائط : من ان لا يكون فيه نفع ولا دفع
ضرر لا معلوما ولا مظنونا ولا استحقاقا ، لأن أحدنا لو كلف الأجير
الفعل بالاجرة لا يكون ظالما لما كان في مقابله من النفع ما يوازيه ،
وكذلك من شرط ان الطبي دفعاً للضرر عنه لا يكون ظلماً لتضمنه دفع
الضرر عنه ، كذلك فان ذم المسي* والمرتكب للقبیح لا يكون ظلماً لأنه
مستحق .

وقولنا : ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين ، فمن أجل
أنه لا فرق بين ان يكون النفع ودفع الضرر معلوما وبين ان يكون مظنونا ،
ألا ترى انه يحسن من أحدنا ان يكلف ولده الاختلاف الى المكتب وان
شق ذلك عليه ، ولا يكون ذلك منه ظلماً ، لما كان في مقابله نفع
مظنون أو دفع ضرر مظنون ، فصح انه لا بد من اعتبار ان يكون الفعل
ضراً لا نفع فيه ولا دفع ضرر ، ولا استحقاق ، ولا الظن لأحد الوجهين
المتقدمين حتى يكون ظلماً .

وكما لا بد من اعتبار ذلك ، فلا بد من ان يكون في الحكم
كأنه من جهة المضور به ، لأنه لو كان كذلك لم يكن ظلماً . ألا ترى
انه من حاول أخذ مال غيره أو ذمه فأتى عليه فقطه دفعاً ، لم يكن
ظالماً له ، لما كان ذلك الضرر كأنه حل به من قبله .

وكما لا بد من اعتبار هذا الشرط ، فلا بد ان يكون في الحكم كأنه من جهة غير فاعل الضرر . لأنه لو كان بهذه الصفة لم يكن ظلماً الا ترى أنه تعالى لو أحرق صبياً القى به في النار بأوامره وقد وضع تحت البرد ، لا يكون ظالماً له ، لما كان هذا الاحتراق وهذه الاماتة في هذا الحكم كأنه من جهة غير الله تعالى . "١"

وبناءً على تفسير القاضي عبد الجبار للفعل الذي يعتبر ظلماً بما يتحقق فيه من تلك الشرائط — بناءً على هذا التفسير للظلم يرى ان مثل هذا الفعل يستحيل ضرورة من الله تعالى فلا يمكن ان يوقع بمخلوق ضرراً لا يكون له فيه نفع أو دفع ضرر ، سواء كان مظنوناً أو مؤكداً ولا يكون له عليه استحقاق الجزاء ، ولا يكون في الحكم انه من جهة المضروب ولا يكون كأنه من جهة غير فاعل الضرر .

وانما حكم القاضي عبد الجبار باستحالة وقوع ذلك من الله تعالى . .

والمعتزلة يبنون على تنزيه الله تعالى عن الظلم نفي خلق أفعال العباد منه تعالى لأن ذلك يستلزم وقوع الظلم منه سبحانه ، فلو كان سبحانه وتعالى خالقاً لأفعال العباد لوجب ان يكون سبحانه وتعالى متصفاً بالظلم والجور — على حد تعبير المعتزلة — وهذا باطل في حقه تعالى ، يقول القاضي عبد الجبار في ذلك : واحد ما يدل على انه تعالى لا يجوز ان يكون خالقاً لأفعال العباد ، هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور فلو كان الله تعالى خالقاً لها لوجب ان يكون ظالماً جائراً ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . "٢"

(١) شرح الاصول الخمسة : ص ٣٤٥ - ٣٤٦ .

(٢) المصدر السابق : ص ٣٤٥ .

وقد رَدَّ الباقلاني على ما ذهب اليه المعتزلة من ان خلق
افعال العباد من قبل الله تعالى يعتبر ظلما ، بيطلان اللان من
ذلك ، وذلك على أساس أن الله سبحانه وتعالى لا يخضع في أفعاله
كما يخضع الانسان للأوامر والنواهي ، من هو أعلى منه بحيث يعتبر تعديه
لها ظلما ، ولا تجرى على أفعاله كذلك الاحكام التي تجرى على أفعال
الانسان ، ومن جهة أخرى فان الباقلاني يلزمهم بأنهم ان يبنون مذهبهم
في هذه القضية على أساس ان فاعل الظلم منا ظالم ويطردون ذلك في
حق الله تعالى - يلزمهم بأن ذلك يقتضي خلاف مذهبهم في الارادة
ان مقتضاه أن فاعل الارادة مريد وهم لا يقولون بقيام صفة الارادة به
سبحانه ، وانما ارادته حادثة لافي محل ، ويقتضي كذلك اما خروجهم
عن الدين اذا اشتقوا لله تعالى اسم المفسد من افساده للزرع مثلا .
او الزامهم بعدم الاحتجاج بالواقع في افعال الانسان وأحكامه ، وقياس
افعال الله تعالى وأحكامه عليها ، ولأن افساد الزرع أمر واقع بالفعل ،
فلو لم يجيزوا ان يشتقوا لله تعالى اسما من هذا الفعل لبطل تعلقهم
في حكمهم على الله تعالى بالواقع وما يكون لنا فيه من افعال وما يلحقنا
من أحكام .

يقول الباقلاني في التمهيد : فان قالوا : الدليل على ان الله
غير خالق لافعال العباد لأن منها الظلم والجور والفساد . فلو كان
خالقا لها لكان يخلق الظلم والجور والسفه ظالما جائرا سفيها . فلما
لم يجز ذلك صح ما قلناه .

يقال لهم : لم قلت ان هذا واجب وما دليلكم عليه ؟ فان قالوا : لأن فاعل الظلم منا ظالم ، وفاعل الجور منا جائر ، قيل لهم : ما انكرتم ان يكون فاعل الظلم والجور منا ظالما جائرا لأنه منهبي عنه وفاعل له في نفسه ولنفسه والقديم تعالى يخلق الظلم والجور والسفاهة جورا وظلما وسفها لغيره لا لنفسه ولا في نفسه . وهو غير مأخوذ بذلك ولا مطالب بتركه ولا مخالف بفعله أمر من يلزمه طاعته والانقياد اليه . فبطل ما قلتم .

ثم يقال لهم : ان وجب ان يكون الباري تعالى بفعل الظلم ظالما قياسا على الشاهد وجب ان يكون بفعل الارادة لغيره مریدا . وبفعل فساد الزرع ودم الحيض - الذي هو أذى كما أخبرنا - مریدا مؤذيا مفسدا ، لأن فاعل الارادة والأذى والفساد منا مفسد مؤذ مرید . فان مروا على ذلك فارقوا الدين ، وان ابوه لعله تركوا التعلق بالوجود .. "١"

ويبين شيخ الاسلام ابن تيمية رده على المعتزلة في هذه القضية على اساس التفرقة بين فاعل الفعل وخالقه فاذا جاز ان يلحق فاعل الفعل وصف من فعله فلا يقتضي ذلك ان يلحق خالقه مثل ذلك الوصف ، والآ لا تصف الله سبحانه وتعالى بجميع الصفات التي أوجدها في مخلوقاته وأفعالهم كالمتحرك والساكن والاكل والشارب وهذا ظاهر البطلان .

ومن جهة أخرى فانه يبين رده على المعتزلة كذلك على مثل ما بيني عليه الباقلاني سابقا من ان الله سبحانه وتعالى لا ينبغي ان يقاس

على العبد فيما يكون لأفعاله من احكام ، فان خضوع أفعالنا لاحكام التحسين والتقيح انما يكون بسبب ماتقدميه لنا تلك الافعال من المنافع وما تدفعه لنا من المضار أو بسبب التزامنا في تلك الافعال بما يجيب علينا من فعل ما أمرنا به والانتها عما نهينا عنه ، والله تعالى منزّه عن ان يكون في فعله جذب نفع له أو دفع ضرر عنه أو يكون ملتزما فيه بأمر أو نهى ومن هنا لا يصح ما يذهب اليه المعتزلة من وصف الله بالظلم اذا خلق افعال العباد قياسا على الانسان في أفعاله كما يذهب اليه المعتزلة .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية في ذلك : كون الفعل قبيحا من فاعله لا يقتضي ان يكون قبيحا من خالقه ، كما أن كونه اكلا وشربا لفاعله لا يقتضي ان يكون كذلك لخالقه ، وهذا الفرق معلوم باتفاق العقلاء ، فانه اذا خلق لغيره حركة لم يكن هو المتحرك ، واذا خلق للرد صوتا لم يكن هو المتصف بذلك الصوت ، الى غير ذلك مما خلق الله تعالى من افعال عباده . " ١ "

ويضيف قائلا : انه ليس ما حسن منا حسن منه وليس ما قبح منا يقيح منه ، فان المعتزلة شبهت الله تعالى بخلقه ، وذلك ان الفعل يحسن منا لجلبه المنفعة ويقبح منا لجلبه المضرة ، ويحسن لنا أمرنا به ، ويقبح لنا نهينا عنه وهذان الوجهان منتفيان في حق الله تعالى قطعا . " ٢ "

(١) منهاج السنة النبوية : ٤٣ / ٢ .

(٢) مجموع الرسائل والمسائل : ٢٩ / ٥ .

ب - مذهب الاشاعرة :

والظلم كذلك عند الاشاعرة مستحيل في حق الله تعالى ، بل لا يتصور وقوعه منه سبحانه ، فالظلم هو تصرف في ملك الغير بغير اذنه ، او مخالفة أمر من يجب عليه طاعته في ذلك التصرف ، وهو سبحانه وتعالى لا يفعل في ملك غيره بغير اذنه لأن الملك لله وحده ، وليس عليه أمر يخالف فعله أمره ، فله وحده الخلق والأمر ، لا يسأل عما يفعل . ومن ثم لا يتصور منه وقوع ما يعتبر ظلما من الاعمال لا لأن هذه الاعمال لا تصدر عنه وانما لأنها تفقد شرط كونها ظلما وهو اعتبارها تصرفا في ملك الغير بغير اذنه ، او مخالفة لأمر متى يجب عليه طاعة أمره ، فكل افعاله سبحانه وتعالى تصرف في ملكه . ولا أمر لأحد عليه فيها ، يقول الفزالي : ان الظلم يتصور ممن يمكن ان يصادف فعله ملك غيره . ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى ، أو يمكن ان يكون عليه أمر فيخالف فعله (أمر) غيره . ولا يتصور من الانسان أن يكون ظالما في ملك نفسه بكل ما يفعله . الا اذا خالف الشرع فيكون ظالما بهذا المعنى ، فمن لا يتصور منه ان يتصرف في ملك غيره ، ولا يتصور منه ان يكون تحت أمر غيره كان الظلم مسلوبا عنه لفقد شرطه المصحح له لا لفقده في نفسه .

فان فسر الظلم بمعنى سوى ذلك فهو غير مفهوم ولا يتكلم فيه بنفي ولا اثبات . " ١ "

ج - مذهب السلف :

لقد عرف علماء السلف الظلم بأنه وضع الشيء في غير موضعه ، وهذا هو ما جاء في كتب اللغة من تعريف للظلم . "١"

يقول ابن القيم في ذلك : والله تعالى تنزه عن الظلم الذي حقيقته وضع الشيء في غير موضعه ، فلا يضع الأشياء إلا في مواضعها الملائقة بها ، وذلك خير كله . "٢"

ويقول شيخ الاسلام في ذلك ايضا : قاله سبحانه وتعالى حكم عدل بهض كل شي في موضعه الذي يناسبه وتقتضيه الحكمة والعدل . ولا يفرق بين متماثلين ولا يسوى بين مختلفين ، ولا يعاقب إلا من يستحق العقوبة فيضعها موضعها . لما في ذلك من الحكمة والعدل . قال تعالى : ﴿ أفجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ﴾ "٣" ، وقال تعالى : ﴿ أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض ، أم نجعل المتقين كالفجار ﴾ "٤" ، وقال تعالى : ﴿ أم حسب الذين يئسوا بآياتنا أن ينجيهم قال الذين أئسوا بآياتنا أن ينجيهم قال الذين أئسوا بآياتنا أن ينجيهم ان نجعلهم كالدذين آمنوا وعملوا الصالحات . . . ﴾ الآية

(١) انظر مختار الصحاح : ص ٤٠٥ ، والتعريفات للجرجاني : ص ١٢٥ .

(٢) شفاء العليل لابن القيم : ص ٣٧٨ .

(٣) سورة القلم : الآيتان " ٣٥ ، ٣٦ " .

(٤) سورة ص : الآية " ٢٨ " .

(٥) سورة الجاثية : الآية " ٢١ " .

وهذا القول يتبين ان كل مايفعله الرب تعالى فهو عدل ،
فلا يظلم مثقال ذرة ولا يجزى احدا الا بذنبه ولا يخاف احد ظلما
ولا هضما . "١"

ويقول شارح العقيدة الطحاوية كذلك : الذى دلّ عليه القرآن
من تنزيه الله تعالى نفسه عن ظلم العباد ، يقتضي قولا وسطا بين قولى
القدرة والجبرية ، فليس ماكان من بني آدم ظلما وقيحا يكون منه ظلما
وقيحا ، كما تقول القدرة والمعتزلة ونحوه . . فان ذلك تمثيل لله بخلقه
وقياس له عليهم . . هو الرب الغنى القادر ، وهم العباد الفقراء
المقهورون .

وليس الظلم عبارة عن الممتنع الذى لا يدخل تحت القدرة .
كما يقوله من يقوله من المتكلمين وغيرهم ، يقولون : انه يمتنع ان يكون في
الممكن المقدور ظلم . بل كل ماكان ممكنا فهو منه - لو فعله - عدل ،
ان الظلم لا يكون الا من مأمور من غيره منهى ، والله ليس كذلك ، فان
قوله تعالى : * ومن يعمل من الصالحات وهو موثر من فلا يخاف ظلما
ولا هضما . "٢" ، وقوله تعالى : * ما يبدل القول لدى وما انا
بظلام للعبيد . "٣" . وقوله تعالى : * وما ظلمناهم ولكن كانوا
هم الظالمين * "٤" .

-
- (١) جامع الرسائل رسالة في معنى كون الرب عادلا ص ١٢٣ - ١٢٦ .
(٢) سورة طه : الآية " ١١٢ " .
(٣) سورة ق : الآية " ٢٩ " .
(٤) سورة الزخرف : الآية " ٢٦ " .

وقوله تعالى : * ووجدوا ما عطوا حاضرا ولا يظلم ربك أحدا "١" ، وقوله تعالى : * اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم ان الله سريع الحساب * "٢" ، يدل على نقيض هذا القول .

ومنه قوله الذي رواه عنه رسوله : " يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي ، وجعلته بينكم محرما ، فلا تظالموا .. " الحديث "٣" فهذا يدل على شيئين :

أحدهما : انه حرّم على نفسه الظلم ، والممتنع لا يوصف بذلك .
الثاني : انه أخبر انه حرّمه على نفسه ، كما أخبر انه كتب على نفسه الرحمة ، وهذا يبطل احتجاجهم بأن الظلم لا يكون إلا من مأمور منهي ، والله ليس كذلك . فيقال لهم : هو سبحانه كتب على نفسه الرحمة ، وحرّم على نفسه الظلم . وانما كتب على نفسه وحرّم على نفسه ما هو قادر عليه ، لا ما هو ممتنع عليه ... "٤"

-
- (١) سورة الكهف : الآية " ٤٩ " .
(٢) سورة غافر : الآية " ١٧ " .
(٣) رواه مسلم : ١٩٩٤/٤ رقم ٢٥٧٧ . وانظر مستند الامام احمد : ١٦٠/٥ .
(٤) شرح الطحاوية : ص ٥٠٧ ، ٥٠٨ .

٢ - تنزيه الله تعالى عن الكذب

يتفق المفكرون الاسلاميون في نفي الكذب عن الله تعالى
وفي استدلالهم على ذلك ، ولكنهم يختلفون في مدى استلزام بعض
الافعال للكذب في حق الله تعالى ، وفي حكمها تبعاً لذلك جوازا
واستحالة .

أ - مذهب المعتزلة :

فقد ذهبوا الى تنزيه الله تعالى عن الكذب في الاخبار ،
فالكذب قبيح وهو منزّه عن فعل القبيح ولا سيما وانه عالم بقبحه فكيف يفعله
مع علمه به ؟ وكيف يكون ذلك منه وهو غني عنه ؟
وعلى هذا الاساس يرى المعتزلة عدم جواز تخلف الوعد والوعيد
من الله تعالى والاّ كان ذلك كذبا في اخباره تعالى وهو كما قد منّا
محال في حق الله ، يقول القاضي عبد الجبار : ان الله تعالى وعد
المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب ، وانه يفعل ما وعد به
وتوعد عليه لا محالة ، ولا يجوز عليه الخلف والكذب . . . لأن الخلف في
حق الله تعالى كذب ، والكذب قبيح لعلمه بقبحه ولغناه عنه .
والى هذا اشار بقوله تعالى : * ما يدل القول لدى وما انا بظلام
للمبيد " ١ " ٢ "

(١) سورة ق : الآية " ٢٩ " .

(٢) شرح الاصول الخمسة : ص ١٣٥ ، ١٣٦ .

وغاية القول ان مذهب المعتزلة انهم ينفون الكذب عن الله تعالى بصفة عامة ويحيلون تخلف الوعد والوعيد منه لما فيه من الكذب المحال في حق الله تعالى لقبحه قبحا عقليا ، ولما فيه من عدم فعل ما هو الاصلح بالعبد من الله تعالى .

ومن المسلم به قبح الكذب حتى ولو لم يصح قول المعتزلة —————
بالتحسين والتقيح العقليين ، فالكذب قبيح سواء عند القائلين بالحسن والقبح العقليين أو بالحسن والقبح الشرعيين في الافعال ، والله سبحانه وتعالى منزّه عن فعل القبيح ، ومن ثم فهو منزّه عن الكذب .

لكن البحث يدور حول ما اذا كان تخلف الوعد والوعيد من الله تعالى يمتنع كذبها في حقه فيستحيل على الله تعالى أو لا يمتنع كذبها فيجوز منه سبحانه وتعالى ؟

يرى صاحب جوهرة التوحيد في هذه القضية ان تخلف الوعد نقص يجب ان يتنزّه الله تعالى عنه لما فيه من الكذب والسفّه والخلف والتهديل في القول ، أما تخلف الوعد فليس نقصا في حق الله تعالى ، بل هو من لوازم الكم ومن ثم يجوز تخلفه دون ان يعد ذلك كذبا منه .
يقول صاحب جوهرة التوحيد : وما يجب شرعا اعتقاده أن الله تعالى منجز — أي معط — لمن اراد به خيرا وعده الذي سبقته ارادته في الأزل ، ان المراد لا يتخلف عن الارادة ، لأنه لو تخلف اعطاه الموعود به . لزم الكذب والسفّه والخلف والتهديل في القول ، وهو خلاف قوله تعالى : * انك لا تخلف الميعاد *^(١)

(١) سورة آل عمران : الآية " ١٩٤ " .

وقوله تعالى : * ما يدل القول لدى ... * "١" الآية .
فالثواب فضل من الله تعالى وعد به المطيع ، فيفي له به ، لأن الخلف
في الوعد نقص يجب تنزيهه تعالى عنه ، بخلاف الوعيد ، فإنه
لا يستحيل أخلافه ، فيجوز عليه سبحانه وتعالى أنه لا يفي به أن أوعده
أياه ، لأن الخلف في الوعيد ، لا يعد نقصا ، بل يعد كرما يتمدح به ،
والكرام إذا أخبر بالوعيد فاللائق بكرمه أنه يبيّن أخباره به على المشيئة .
وان لم يصرح بها ، بخلاف الوعد ، فإن اللائق بكرمه أنه يبيّن أخباره
به على الجنم ، وقد وجدنا في الحديث مصداق ذلك : " من وعده الله
على عمل ثوابا فهو منجز له ، ومن أوعده على عمل عقابا فهو بالخيار : أن شاء
عذبه وإن شاء غفر له " "٢" وكذلك قوله تعالى : * على لسان عيسى
عليه السلام : * أن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت
المعزى الحكيم * "٣"

-
- (١) سورة ق : الآية " ٢٩ " .
(٢) احتجاج صاحب الجوهرة بهذا الحديث في العقيدة مناقض
لمذهبه في عدم حجية خبر الواحد في العقيدة هذا من
جهة ومن جهة أخرى فإن هذا الحديث لم أعثر عليه في كتب
السنة المعتبرة ولم أعثر عليه في الأحاديث الضعيفة كذلك .
(٣) سورة المائدة : الآية " ١١٨ " .

ولولا ان عيسى عليه السلام يعلم انه غفران الذنوب جائز
شرعا لما قال هذا . "١"

وبعد ان تبين لنا عدم لزوم الكذب لتخلف الوعد والوعيد
الذي قال به المعتزلة والذي يبنون عليه وجوب تحقق الوعد والوعيد
على الله تعالى ، نبين فيما يلي انه لا يجب على الله شي " لا تحقق
الوعد والوعيد ولا غيره ما يوجب المعتزلة على الله تعالى تطبيقا
لحدأهم بوجوب فعل الصلاح والاصحح عليه سبحانه وتعالى .

ومذهب الاشاعرة والظاهرية والسلف في هذه القضية ، عدم
وجوب شي " على الله تعالى تحقيقا لارادته المطلقة ، وانه ليس فوقه من
يوجب عليه ، وليس كذلك خاضعا لما يخضع اليه الانسان في افعاله
من احكام الوجوب والمنع .

يقول صاحب المواقف وشارحه جوابا على ما أوجبه المعتزلة من
الاصحح على الله تعالى : والجواب منع وجوب الاصحح (على الله تعالى)
ان لا يجب عليه شي " أصلا ، بل هو متعال عن ذلك قطعا . . . وهو
تعالى الحاكم ، فيحكم بما يريد ويفعل ما يشاء ، لا وجوب عليه كما لا وجوب
عنه ولا استقباح منه . "٢"

ونلاحظ على صاحب جوهرة التوحيد انه خالف مذهب
الاشاعرة في ايجاب انفاذ الوعد على الله تعالى حيث تبين لنا انهم
لا يوجبون على الله تعالى ذلك .

-
- (١) شرح جوهرة التوحيد : ص ١٤٤ - ١٤٥ .
(٢) شرح المواقف الموقف الخامس : ص ١٦٠ ، ٣٢١ .

اما ابن حزم الظاهري فقد ذهب الى ان الله هو المتصرف المطلق في ملكه سبحانه ، فهو يفعل ما يشاء وهو الحكيم الخبير ، وانه تعالى لا يجب عليه لاحد شيء الا ما أوجبه على نفسه ، وان افعاله كلها حكمة وعدل على ما يليق به ، لا على ما هو مسمود بين الخلق ، لو شاء لهدى الخلق كلهم ونعمهم بفضله ولو شاء لعذبهم وهذا عدل منه سبحانه وتعالى .

يقول ابن حزم : وكل ما اخبر تعالى انه اوجبه على نفسه وجعله حقا لعباده فكل ذلك تفضل مجرد من الله تعالى عز وجل واختصاص مبتدأ ، لو لم ينعم به عز وجل ، لم يجب عليه شيء منه ، لا يقول غير هذا الا مدخول الدين فاسد العقل . .

وكل افعاله تعالى عدل وحكمة ، لأن الله تعالى واضح كل موجود في موضعه ، وهو الحاكم الذي لا حكم عليه ولا معقب لحكمه . قال تعالى : * فقال لما يريد * "١" . . . وهو الذي اوجب الواجب وامكن الممكن ، وأحال المحال ، ولو شاء ان يفعل كل ذلك على خلاف ما فعله ، لما أعجزه ذلك ، ولكن قادرا عليه ، ولو لم يكن كذلك لكان مضطرا لا مختارا ، قال تعالى : * وربك يخلق ما يشاء ويختار * "٢" "٣"

(١) سورة البروج : الآية " ١٦ " .

(٢) سورة القصص : الآية " ٦٨ " .

(٣) انظر كتاب المحلى لابن حزم : ٣٣ / ١ ، ٣٨ ، ١٧٨ / ٣ .

ب - مذهب الاشاعرة :

واما الاشاعرة فقد ذهبوا الى امتناع الكذب عليه سبحانه لثلاثة

أوجه ، ذكرها صاحب المواقف بقوله :

الأول :

انه نقص ، والنقص محال على الله تعالى اجماعا ، وايضا
فيلزم على تقدير ان يقع الكذب في كلامه ان نكون نحن اكمل منه في بعض
الاقوات اعني وقت صدقنا في كلامنا .

الثاني :

انه لو اتصف بالكذب لكان كذبا قديما ، ان لا يقوم الحادث
بذاته تعالى "١" ، فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب ،
والاّ جاز زوال ذلك الكذب وهو محال ، فان ما ثبت قدمه امتنع عده ،
واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل ، فانا نعلم بالضرورة ان من علم
شيئا أمكن له ان يخبر عنه على ما هو عليه .

الثالث :

وعليه الاعتماد — كما يقول الايجي — لصحته ودلالته على الصدق
في الكلام النفسي واللفظي معا : خبر النبي صلى الله عليه وسلم بكونه
صادقا في كلامه ، وذلك أي خبره عليه السلام بصدقه يعلم بالضرورة من
الدين ، فلا حاجة الى بيان اسناده وصحته ، ولا الى تعيين ذلك الخبر

(١) هذا رأى الاشاعرة وهو مخالف لرأى السلف كما أسلفنا .

يل نقول : تواتر الانبياء عليهم الصلاة والسلام على كونه تعالى صادقا لما تواتر عنهم كونه عالما .

فان قيل : صدق النبي صلى الله عليه وسلم انما يعلم بتصديقه تعالى اياه وانما يدل تصديقه اياه على الصدق : اى صدق النبي صلى الله عليه وسلم اذا امتنع عليه تعالى الكذب ، ووجوب ان يكون كلامه صادقا ، فصدق النبي انما يعرف بصدق الله تعالى فيلزم الدور اذا ثبت صدقه تعالى بصدق النبي كما فعلتم .

قلنا : التصديق بالمعجزة تصديق فعلي لا قولى ودلالتهما على التصديق دلالة عارضة لا يتطرق اليها شبهة .^١

ونلاحظ على هذا الدليل الاخير ان دلالة المعجزة العارضة في نظر الاشاعة يتطرق اليها الاحتمال ، خلافا لما يقوله الايجي لان العادة لا تعطي قطعا بحكم ما ، ثانيا ان المعجزة اذا كانت تصديقا فعليا فانها في واقع الامر تقوم مقام التصديق القولى فهي بمثابة قول الله تصديقا لنبيه صدق عدى فيما يبلغ عني . واذا كانت بهذه المثابة لم ينفك الدور .

(١) شرح المواقف الموقف الخامس : ص ١٦١ - ١٦٢ .

هـ - مذهب السلف :

ولا يختلف أئمة السلف عن غيرهم من المتكلمين في القول باستحالة الكذب على الله تعالى ، فإذا كان الكذب نقصاً في حق المخلوق ، فقياس أولى يكون نقصاً في حق الخالق يتنزه سبحانه وتعالى عنه ، فهو صادق في كل ما يخبر به .

لكن ذلك لا يقتضي القول بما أوجبه المعتزلة على الله تعالى من وجوب تحقيق الوعد والوعيد تنزيهاً له - كما يقولون - عن الكذب إذا تخلفا .

ذلك ان نظرة علماء السلف الى الثواب والعقاب تختلف عن نظرة المعتزلة اليهما ، فإذا كان المعتزلة يربطون بينهما وبين العمل استحقاقاً ، فان علماء السلف يربطون بينهما وبين مشيئة الله سبحانه وتعالى ، فالثواب رحمة منه وفضل والعقاب عدل ، وليس يكفي العمل وحده في استحقاقهما ، ومن هنا لا يكون شي منهما واجباً على الله تعالى بأى معنى من معاني الوجوب ، فكل شي عائد الى مشيئة الله ، وذلك هو مقتضى التوحيد الكامل .

يقول ابن القيم : ليس في الوجود موجب ومقتضى الا مشيئة الله وحده ، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، هذا عموم التوحيد الذى لا يقوم به الا به ، والمسلمون من اولهم الى آخرهم مجمعون على انه ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، وخالفهم في ذلك من ليس منهم في هذا الموضع .

وأدلة ذلك من القرآن والسنة : قوله تعالى : * ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد "١" وقال تعالى * وكذلك الله يفعل ما يشاء "٢" وقال تعالى : * ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون "٣" وقوله تعالى : * ولو شاء الله لجمعهم على الهدى "٤" وأما السنة ففي حديث أبي موسى الأشعري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : " اشفعوا تواجروا ويقضي الله على لسان نبيه ما يشاء " "٥" ، وكذلك ما رواه أبو قتادة الأنصاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " ان الله قبض ارواحكم حين شاء وردھا حين شاء " "٦" . . . وقد قال اعلم الخلق بالله واحبهم اليه واقربهم منه واطوعهم له : " لن يدخل احد منكم الجنة بعمله " قالوا : ولا انت يا رسول الله قال : " ولا أنا الا ان يتغمدني الله برحمته منه وفضل " "٧"

-
- (١) سورة البقرة : الآية " ٢٥٣ " .
 - (٢) سورة آل عمران : الآية " ٤٠ " .
 - (٣) سورة الأنعام : الآية " ١١٢ " .
 - (٤) سورة الانعام : الآية " ٣٥ " .
 - (٥) فتح الباري بشرح صحيح البخاري : ٢٩٩/٣ باب التحريض على الصدقة والشفاعة .
 - (٦) المصدر السابق : رقم ٥٩٥ ، ج ٢ ص ٦٦ باب الأذان بعد زهاب الوقت .
 - (٧) الحديث من رواية عائشة رضي الله عنها ، المصدر السابق : ٢٩٤/١١ ورقم ٦٤٦٤ ، ٦٤٦٢ .

وقال صلى الله عليه وسلم : " ان الله لو عذب أهل سمواته وأرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم ، ولو رحمهم لكانت رحمته لهم خيرا مما عملهم " ١ " فأخبر سيد العالمين انه لا يدخل الجنة بعمله ...
وقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث : " ماض في حكمك عدل فسي قضاؤك " ٢ " رد على طائفتي القدرية والجبرية ، وان اعترفوا بذلك بالسنتهم فأصولهم تناقضه .

فان القدرية تنكر قدرته سبحانه على خلق ما به يهتدى العبد غير ما خلقه فيه وجبله ، عليه فليس عندهم لله حكم نافذ في عبده غير الحكم الشرعي بالأمر والنهي ..

ثم قوله بعد ذلك : " عدل في قضاؤك " دليل على ان الله سبحانه وتعالى عادل في كل ما يفعله بعبده من قضاؤه كله ، خيره وشره حلوه ومره فعله وجزائه .

فدل الحديث على الايمان بالقدر ، والايمان بان الله تعالى عادل فيما قضاه ، فالاول التوحيد ، والثاني العدل . وعند القدرية النفاة لو كان حكمه فيه ماضيا لكان ظالما له باضلاله وعقوبته ... " ٣ "

(١) مسند الامام احمد بن حنبل : ١٨٢/٥ والحديث من رواية

ابي بن كعب .

(٢) المصدر السابق : ٣٩٢/١ .

(٣) انظر شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل

لابن القيم : ص ٩٦ ، ٩٩ ، ١٢٧ ، ٥٧٤ .

الباب الثالث

=====

تنزيه الله تعالى

عن الحلول والاتحاد ووحدة الوجود

- | | |
|--------------|--------------------------------------|
| الفصل الأول | ■ تنزيه الله تعالى عن الحلول |
| الفصل الثاني | ■ تنزيه الله تعالى عن الاتحاد |
| الفصل الثالث | ■ تنزيه الله تعالى عن وحدة الوجود |
| الفصل الرابع | ■ مصادر الحلول والاتحاد ووحدة الوجود |

* * * *

تمهيد
=====

ليس من قصدنا في هذا الباب ان نقوم بدراسة نشأة التصوف الاسلامي وتاريخه وحقائقه ولا بدراسة طريق الصوفية وغايتهم من سلوكه ، وليس من قصدنا كذلك الحكم عليه وعلى اصحابه بصفة عامة ، ولا ذكر مبررات ما انتهي اليه في هذا المقام من أحكام ، فذلك له مجاله الخاص ، وانما الذي يعنيننا في هذا الباب ، هو تنزيه الله تعالى عما انتهى اليه بعض الصوفية وغيرهم من القول بحلوله سبحانه وتعالى في الكون بصفة عامة أو في بعض خلقه بصفة خاصة ، أو من القول باتحاده بالخلق ، أو القول بوحدة الوجود ، وذلك لما يلزم من هذه الأقوال في حق سبحانه وتعالى من المحالات .

وأما ما كان الاختلاف بين الدارسين في شأن التصوف الاسلامي وهل هو علم اسلامي النشأة ، او وليد المؤثرات الفكرية الاجنبية ، أو هو مزيج من هذين الأمرين فان من المؤكد انتهاء بعض الصوفية في سبب المعرفة بالله تعالى الى نتائج لا تتفق مع تنزيه الله تعالى عن النقائص والمحالات ، كالقول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود ، اذا عرضناها على ميزان الكتاب والسنة .

ولا يجدي في هذا المقام ان يقال انما ينتهي اليه الصوفي انما يكون عن طريق الذوق والكشف ، وليس عن طريق الدليل والبرهان ، فلا بد من الرجوع في كل ما يتعلق بالذات الالهية الى الكتاب والسنة الصحيحة فما وافقهما قبلناه وما خالفهما رفضناه .

وقد انتهى بعض كبار الصوفية الى بطلان كل حقيقة تخالف الشريعة ، يقول الجنيد ^١ رداً على رجل قال عنده : أهمل المعرفة بالله يصلون الى ترك الحركات من باب البر والتقوى الى الله تعالى .

فقال الجنيد : ان هذا قول قوم تكلموا باسقاط الاعمال ، وهذه عندي عظيمة ، والذي يسرق ويزني أحسن حالا من الذي يقول هذا .

وان العارفين بالله أخذوا الاعمال عن الله ، واليه رجعوا فيها . ولو بقيت الف عام لم انقص من اعمال البر ذرة ، الا ان يحال بي دونها ، وانه لا وكف في مصرتي ، واقوى في حالي . وقال ايضا : الطرق كلها مسدودة على الخلق ، الا من اقتضى أثر الرسول صلى الله عليه وسلم واتبع سنته ولم يطرقة فان طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه . ^٢

(١) هو الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي ، صوفي من علماء الدين المشهورين في بغداد ، عرف بتقواه وصلاحه وحضور العلماء لدروسه ، وكان مصوناً من المعتقدات الذميمة ، محافظاً على ما جاء في الكتاب والسنة ، مات في بغداد سنة ٣٩٧ هـ

الاعلام : ١٣٨/٢ .

(٢) طبقات الصوفية للسلي : ص ١٥٨ .

الفصل الأول

تنزيه الله تعالى عن الحلول

١ - معنى الحلول :

نمضي بالحلول هنا ما يذهب اليه القائلون به من حلول ذات الله تعالى أو صفة من صفاته في جسد انسان معين أو روحه أو كائن آخر حيا كان أو جامدا ، أو حلول ذات الله في الكون كله بحيث يصبح هذا الشخص المعين أو الكائن المعين محلا لاله ومظهرا له ، أو يصبح الكون كله بكل جزئياته محلا له سبحانه وتعالى على رأى القائلين به .

فالحلول إذن حلول عام عند القائلين بحلول الله في الكون ، وخاص عند القائلين بحلول ذاته أو صفة من صفاته في واحد معين من خلقه .

٢ - القائلون بالحلول ومذهبهم فيه :

يجمع المصنف - على حد تعبير الآمدي - على تنزيه الله تعالى عن الحلول ، واستحالة حلول ذاته سبحانه أو صفة من صفاته في محل خلافا للغالية من الشيعة كالنصيرية والاسحاقية وبعض المشبهة .^(١)

(١) ابحار الافكار للآمدي : ٥٣٨/٢ .

ولا يقتصر القول بالحلول على غالبية الشيعة والمشبهة ، ولكنه قول غالبه الصوفية والجهمية ، يقول شيخ الاسلام ابن تيميه : **الحلول نوعان : حلول خاص : وهو قول من وافق النصارى من غالبية هذه الأمة ، كغالبية الرافضة الذين يقولون انه حل بعلي وائمة اهل بيته وغالبية النساك الذين يقولون بالحلول في الاولياء ومن يعتقدون فيه الولاية ، أو فسي بعضهم كالحلاج ويونس ونحوهما .**

وحلول عام : وهو القول الذي ذكره أئمة أهل السنة والحديث عن طائفة من الجهمية المتقدمين وهو قول غالب متعبدة الجهمية الذين يقولون : ان الله بذاته في كل مكان .^(١)

أ - غلاة الشيعة قديما وحديثا ومذهبيهم :

أما غلاة الشيعة القدامى كالنصيرية والاسحاقية : فانهم قالوا : ظهور الروحاني بالجسد الجسماني أمر غير منكر ، أما في جانب الخير: فكظهور جبريل عليه السلام ببعض الاشخاص بصورة بعض الأعراب .

وأما في جانب الشر : فكظهور الشيطان بصورة انسان حتى يعلم به الشر ويتكلم لسانه ، وعلى هذا فغير متع ان يظهر الرب تعالى بصورة اشخاص .

ولما لم يكن بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أفضل من علي عليه السلام ، وبعده أولاده المخصوصون وهم خير البرية ، ظهر الباري تعالى بصورهم ونطق بالسنتهم .

واطلقوا باعتباره ذلك اسم الآلهة عليهم تعالى الله عن قولهم . "١"

والواقع أن ما يستدل به غلاة الشيعة هنا على الحلول دليل باطل ، فظهور جبريل عليه السلام في صورة دحية ، ليس فيه دليل على ذلك ، لأنه عليه السلام لم يحل في جسد دحية حتى يقال ان ذلك دليل على الحلول ، فظهوره وتشكله على هيئة تشبه ذلك الرجل ليس من الحلول في شيء ، وإنما هو تشكل على هيئة تشبه تلك الهيئة والحلول عند هؤلاء حلول الذات أو بعضها أو حلول الصفات في جسد معين وليس ذلك كذلك .

وما قلناه هنا في ابطال دلالة ظهور جبريل عليه السلام في صورة دحية على الحلول ، يقال في بطلان دلالة ظهور الشيطان في صورة انسان على ذلك .

والغلاة على اصنافها متفقون — كما يقول الشهرستاني — على التباس الحلول ومذهبهم : ان الله تعالى قائم بكل مكان ناطق بكل لسان ، ظاهر بشخص من اشخاص البشر ، وذلك معنى الحلول ، وقد يكون الحلول بجزء وقد يكون بكل ، والحلول بجزء كاشراق الشمس في كوة ، والحلول بالكل كظهور ملك بشخص أو حيوان أو شيطان . "٢"

ومن غلاة الشيعة المعاصرين البابية والبهاية .

(١) الفصل في الملل والاهواء والنحل : ١٣٩/٢ ، وانظر ابكار

الافكار : ٥٣٨/٢ .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني : ١١٦/٣ .

أما البابية "١" : فقد أعلن الميرزا علي محمد الذي لقبوه

بالباب — ~~لقد أعلن~~ انه الاله الحق ، لأن روح الاله قد حل فيه
كما حل في سائر الأنبياء والمرسلين من قبله ، ويقول في كتابه البيان :
أنا قيم الاسماء مضي من ظهوري ماضي ، وصهرت حتى يمحص الكل
ولا يبقى الا وجهي ، واعلم بأنه لست أنا ، انما انا مرآة فانه لا يرى
في الا الله . "٢"

وأما البهائية : "٣" فان اساس عقيدتهم ان الله ليس له وجود

الآن الا بظهوره في مظهر البهاء . وكان قبلا يظهر بمظاهر تافهة
في الديانات السالفة ، لكنه بظهوره في البهاء الابهى بلغ الكمال الاعلى
وانه ليس لله — عندهم — اسماء ولا صفات ولا أفعال ، الا ما يتصف به
من صفات مظهره وهو البهاء ، وما يصدر عن البهاء من افعال الهية "٤"

(١) البابية : فرقة خارجة عن الاسلام خرج بها على الناس شباب
ايراني ولقب بالباب فادعى انه المهدي المنتظر وان الوحي
ينزل عليه ثم ادعى انه مظهر الله تعالى / تهافت البابية
والبهائية : ص ٦ .

(٢) حقيقة البابية والبهائية : ص ٦٢ ، ٦٣ .

(٣) البهائية : فرقة خارجة عن الاسلام كذلك وزعيمها ايراني لقب
نفسه بالبهاء ادعى لنفسه نزول الوحي ونسخ الشريعة الاسلامية
وان الله ظهر فيه اعظم ظهور - انظر حقيقة البابية والبهائية :
ص ١٤٣ وما بعدها .

(٤) انظر حقيقة البابية والبهائية : ص ١٥٩ ، وكتاب البهائية
لمحب الدين الخطيب : ص ٢٧ .

ب - المشبهة : فقد قال بعضهم : روح الآدمي صفة

من صفات الرب تعالى ، لأنها من أمر الرب كما قال تعالى : * ويسألونك
عن الروح قل الروح من أمر ربي * ^١ وأمر الله تعالى صفة من
صفاته القديمة فكانت الروح صفة من صفاته . ^٢

والواقع انه لا دلالة فيما أورده المشبهة على القول بالحلول .

فروح الآدمي ليست صفة من صفات الله تعالى لأنها مخلوقة ، وحاشا لله
ان تكون صفة من صفاته مخلوقة ، وإضافة الروح الى الله تعالى في الآيات
التي وردت فيها مثل قوله تعالى : * ونفخت فيه من روحي * ^٣
انما هي اضافة تشريف وتكريم ، كقول القائل : دارى وعدى . ^٤

هذا من جهة ومن جهة أخرى فان أمر الله ليس صفة من صفاته
سبحانه ، ولا يمكن ان نثبت صفة لله تعالى من عند انفسنا ، فما وصف الله
تعالى به نفسه وصفناه ، وما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم
من غير تكليف ولا تمثيل ولا تعطيل .

- (١) سورة الاسراء : الآية " ٨٥ " .
- (٢) ابتكار الافكار للآدمي : ٥٣٨/٢ .
- (٣) سورة الحجر : الآية " ٢٩ " .
- (٤) انظر تفسير الرازي : ١٨٢/١٩ ، ١٧٤/٢٥ .

ج - الجهمية ومذهبهم :

أما الجهمية فيسند شيخ الاسلام ابن تيمية الى أئمة أهل السنة والحديث انهم قالوا عن طائفة من الجهمية المعتدلين انهم يقولون : ان الله بذاته في كل مكان ولا يخلو منه مكان . "١"

وهذا القول يؤدى الى حلول الله تعالى في كل مكان وهو من معاني الحلول العام التي ذكرناها آنفا ، وسير معنا فيما يمسد بطلان ذلك وان الله تعالى مستو على عرشه فوق سمواته وانه استواء يليق به سبحانه كما وصف به نفسه جل وعلا وليس مختلطاً بشيء من خلقه .

د - الصوفية ومذهبهم : واما الصوفية فليسوا جميعاً يقولون

بالحلول وما الى ذلك من الأقوال التي يتنزه الله تعالى عنها ، بل بقي التصوف الى بداية القرن الثالث خالياً من هذه الأقاويل ولكن فيما بعد ظهرت هذه الأفكار بين بعض المنتسبين الى التصوف فقد ذهب الى القول بذلك الحلاج "٢" ، ومن أقواله في ذلك :

- (١) مجموعة الفتاوى لابن تيمية : ١٧١/٢ ، وانظر كتاب الرد على الجهمية والزنادقة للامام احمد بن حنبل ص ٥٠ .
- (٢) هو حسين بن منصور الحلاج فيلسوف ، منهم من عدّه من كبار الزهاد ومنهم من عدّه من كبار الملحدين ، نشأ بالعراق وانتقل الى البصرة ، وكان ينتقل في البلدان لتشرط طريقته سرا ، مات مقتولا سنة ٣٠٩ هـ / تاريخ بغداد : ١١٢/٨ - ١٤١ -

من هذب نفسه في الطاعة ، وصبر على اللذات والشهوات
ارتقى الى مقام المقربين ثم لا يزال يصفو ويرتقي في درجات المصافاة
حتى يصفوا عن البشرية ، فاذا لم يبق فيه من البشرية حظ حل فيه
روح الاله الذي حل في عيسى عليه السلام .
ولم يرد حينئذ شيئا الا كان كما اراد ، وكان جميع فعله
فعلا لله تعالى . "١"

وهو يفصح عن عقيدته بالحلول فيجعل الاله بعد ان حل اللاهوت
بالناسوت اكلا شاربا كالbشر ، تعالى الله عن قوله علوا كبيرا ، وهو
حلول بالمعنى المعروف عند المسيحية يقول الحلاج :

سبحان من أظهر ناسوته سرّ سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهرا في صورة الأكل الشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب الحاجب "٢"

كما ان الحلاج لم يقتصر في عقيدته بحلول الله تعالى في تلك
الاجسام المصطفاة المعينة ، بل تعدى ذلك ، فجعل الله تعالى
حالا بكل صورة من خلقه من ذلك قوله : من الهو ؟ هورب الارباب
المتصور في كل صورة الى عده فلان . "٣"

وقال الحلاج ايضا : مارأيت شيئا الا ورأيت الله فيه . "٤"

-
- (١) دائرة المعارف للقرن العشرين : ٣٥٤/١٠ .
(٢) التصوف بين الحق والخلق : ص ١٩ .
(٣) تلبس ابليس : ص ٢٤٥ .
(٤) كتاب أخبار الحلاج : ص ١٦ .

كما ان ابن الجوزى ينقل نصا آخر ما نسب الى البسطامي ■
يبين فيه الأخير كيف حلت به الذات الالهية ، وألبسته الربانية ، حتى
ان الناظر اليه ناظر الى الذات الالهية يقول : رفع ربي مرة حتى
قمت بين يديه فقال لي : يا أبا يزيد ، ان خلقي يحبون ان يروك .
قلت : يا عزيزي وانا احب ان يروني ، وانت تريد ذلك وانا لا أقدر على
مخالفتك .

قرّني بوحدا نيتك ، وألبسني ربانيتك ، وارفعني الى احديتك
حتى اذا رأي خلقك قالوا : رأيناك ، فيكون انت ذاك ، ولا أكون
انا هناك ، ففعل بي ذلك . "١"

اما ابن الفارض "٢" فقد قال بالحلول العام ، فجعل
الذات الالهية حالة في كل امرأة معشوقة من حواء الى جميع النساء من
بعدها ، فالمعشاق الذين يطلبون محبوباتهم هم في الحقيقة يطلبون
الذات الالهية الحالة في صورتك المحبوبات يقول في ذلك :

(١) المصدر السابق : ص ٢٤٥ .

(٢) هو عمر بن مرشد بن الفارض الحموي الأصل الملقب عند
الصوفية بسلطان المعشاق ، نشأ في مصر وارتحل الى مكة ■
وكان يكثر من العزلة ، ألف قصيدته المشهورة بنظم السلوك
اودع فيها مذهبه في الحلول والاتحاد ووحدة الوجود ■ مات
بحصر سنة ٦٣٢ هـ / الاعلام : ٢١٦/٥ .

ففي النشأة الاولى تراءت لآدم
بمظهر هوا قبل حكم النبوة
فهام بها كيما يكون بها أبا
ويظهر بالزوجين حكم النبوة
وما برحت تبدو وتخفى لعلمة
على حسب الاوقات في كل حقبة
وتظهر للعشاق في كل مظهر
من اللبس في أشكال حسن بدیعة
ففي مرة لبنى وأخرى بثينة
وآونة تدعى بعزة عزت
ولسن سواها لا ولا كن غيرها
وماكان لها في حسنهما من شريكه "١"

وبالجملة فان أقوال الصوفية وغيرهم من الفرق التي ذكرناها
مذاهبها في الحلول أقوال كثيرة ويطول بنا القول لو ذهبنا نتقصى
هذه الأقوال وأصحابها ، ومن ثم اقتصرنا على ما تقدم اكتفاء به عما سواه
في تصوير مذهب القائلين بالحلول وامكان الرد عليه .

٣ - ابطال القول بالحلول :

والواقع ان القول بالحلول سواء كان حلولا خاصا أو عاما وسواء وصل به صاحبه الى درجة الاتحاد أو لم يصل ، الواقع ان القول بالحلول على اى نحو من هذه الانحاء قول باطل لما يلزمه من اللوانم الباطلة في حق الله سبحانه وتعالى ، وقد ساق الآمدى في رده على الحلولية ثلاثة مسالك كشف فيها عن تلك اللوانم الباطلة التي تلزم على مذهبهم .

أما المسلك الأول :

فيلزم فيه على القول بحلول الخالق في المخلوق كونه سبحانه وتعالى غير واجب الوجود لاحتياجه — على ذلك القول — الى محله وتقومه به ، وكون المحل الحادث قديما ، أو كون الاله القديم حادثا ، وكذلك يلزم الدور من القول بحلول الله في محل ، لتوقف كل منهما على الآخر ، وكل ذلك باطل ، فما ادى اليه القول بالحلول باطل .

يقول الآمدى في المسلك الأول : انه لو حلت ذاته تعالى في محل ، فذلك المحل : اما ان يكون قديما او حادثا . لا جائز ان يكون قديما لحدوث كل موجود سوى الله ، وان كان حادثا فقبل حدوثه اما ان يكون الرب تعالى محتاجا في وجوده الى حلوله في ذلك المحل ، أو لا يكون محتاجا اليه . فان كان الأول : فهو محال لثلاثة أوجه :

الأول : انه يلزم منه خروج الرب تعالى عن كونه واجب الوجود وهو محال .

الثاني : انه يلزم منه اما قدم المحل ضرورة احتياج القديم اليه .

او حدوث القديم . وكل واحد من الامرين محال .

الثالث : انه يلزم منه الدور ضرورة توقف وجود المحل على وجود

البارى تعالى ، لكونه مصدر الكائنات . وتوقف وجود

الرب تعالى على حلوله في ذلك المحل . وهو ممتنع .

وان لم يكن الرب تعالى قبل حدوثه في ذلك المحل محتاجا

اليه أو لا يكون محتاجا اليه - فان كان محتاجا اليه ففي حالة احتياجه اليه

يخرج عن كونه واجب الوجود ، وهو محال .

وان لم يكن محتاجا اليه ففي حالة حلوله فيه : اما ان يكون

قائما بنفسه أو بذلك المحل . فان كان قائما بنفسه والمحل قائم بنفسه فليس

القول بحلول احدهما في الآخر بأولى من العكس ، بل الواجب ان كل

واحد قائم بنفسه وليس محلا للآخر ، ولا حالا فيه . وان كان قائما بذلك

المحل لا بنفسه ، فليس واجب الوجود لذاته ضرورة تقومه بغيره وهو

محال . "١"

وأما المسلك الثاني :

فيلزم منه على القول بحلول الله في محل : اما قبول الذات

الالهية للانقسام على سبيل التبعية - اذا كان المحل قابلا له -

واحتياجها الى ما تتركب اليه من اجزاء وذلك من لوازم الجسمية ، ويترتب

على ذلك كون الله تعالى غير واجب الوجود لجسميته وتبعيته لمحلّه

واحتياجه الى اجزائه .

أما اذا لم يقبل المحل الانقسام فكان دقيقا كالجوهر الفردي ،
فان ما حلّ فيه يكون كذلك ، وكل ذلك باطل في حق الله تعالى .

يقول الآمدي في المسلك الثاني : انه لو حلت ذاته تعالى
في محل فذلك المحل : اما ان يكون قابلا للانقسام أولا يكون قابلا للانقسام
فان كان قابلا للانقسام : فما حلّ فيه وطابقه يجب ان يكون ايضا قابلا
للانقسام فتكون ذات الرب تعالى قابلة للانقسام ، ومركبة من أجزاء
وكل واحد من اجزائها غيرها ان المفهوم من الجملة يزيد على المفهوم
من كل واحد من الأفراد ، فيكون غير كل واحد من الافراد ، وهو مفتقر
الى كل واحد من الافراد ، وما كان مفتقرا في وجوده الى غيره : فلا يكون
واجب الوجود لذاته ، وان لم يكن المحل قابلا للانقسام : فيكون من
الصغر والحقارة بمنزلة الجوهر الفردي ، فما حلّ فيه يكون مثله ، والرب
يتعالى ويتقدس عن ذلك . " ١ "

وأما المسلك الثالث :

فيرد به الآمدي على القائلين بحلول الله تعالى في بعض
الاجسام الخاصة دون البعض الآخر ، ففي هذا المسلك يرى الآمدي
ان قابلية المحل لحلول الذات الالهية فيه ان كان مرجعها الى الجسمية
فالجسمية أمر مشترك بين جميع الأجسام ومن ثم يلزم القول بالحلول
العام لقابلية جميع الاجسام ، لذلك اما ان كان مرجع القابلية الى الخصائص
التي يتميز بها المحل القابل فان رجعت تلك الخصائص الى ذات الجسم

عاد الأمر الى الجسمية ، وهو أمر مشترك بين جميع الأجسام ، أما ان رجعت الى مخصص خارجي وكان فاعلا لها بالطبع فالأمر فيه كسابقه وان كان فاعلا باختيار جاز في حقه ان يختص الاجسام الأخرى بخصائص تجعلها قابلة للحلول فيها فيعود الأمر الى قابلية جميع الاجسام للحلول وهو خلاف مذهب هؤلاء .

يقول الآندى في المسلك الثالث : وهو خصيص بامتناع حلول ذات الهاري تعالى عز وجل في بعض الاجسام ، فلا بد وان تكون ذات ذلك الجسم قابلة لحلول ذات الهاري تعالى فيها ، وان تكون ذات الهاري تعالى قابلة للحلول في ذلك الجسم ، والأل كان القول بجواز الحلول مع امتناع القول من الطرفين أو من احدهما متنعاً ، وعند ذلك ، فاما ان يكون قبول ذلك الجسم لحلول ذات الله تعالى فيه ، وقبول ذات الله تعالى لحلولها فيه ، لمصوم كونه جسماً أولاً به تعيينه وتخصسه من الصفات الموجبه لتمييزه عن غيره من الاجسام ، فان كان الاول : فيلزم منه جواز حلول الرب تعالى بكل جسم من الاجسام حتى اجسام الجمادات والحشرات والمستقذرات من النجاسات ، والرب تعالى يتقدس عن ذلك .

وان كان الثاني : فيما يختص به ذلك الجسم من الصفات اما ان يكون ذلك لذاته ، أو لمخصص خارج ، فان كان لذاته : فالاجسام مشتركة في معنى الجسمية ، فما اختص به جاز ان يختص به غيره ، فيكون ايضاً قابلاً لحلول ذات الهاري تعالى فيه .

وان كان لمخصص من خارج : فاما أن يكون مخصصا بالطبع
أو بالاختيار .

فان كان مخصصا بالطبع ، فهو محال لتساوى الاجسام بالنسبة
اليه . وان كان مخصصا بالاختيار ، فما جاز على الفاعل المختار تخصيص
ذلك الجسم بما تخصص به ، جاز ان يخص به ما هو مماثل له في
الجمعية ، وعند ذلك : فيجوز على ذات الرب تعالى الحلول بالنسبة
الي كل جسم من الاجسام ، ويمتنع الاختصاص ببعض دون البعض .
وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون الرب تعالى في بدن كل مآتراه من
الناس ، بل فيعاني شاهده من ابدان الحيوانات والعجاوات ، لجواز ان
يكون متصفا بما به القبولية ، وعدم المعرفة بذلك غير مانع من الجواز
وان يكون في نفس الأمر كذلك فانه لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول
في نفسه . " ١ "

وليس في تخصيص القائلين بحلول الله تعالى في أجسام خاصة
بالرد من قبل الآمدي ابطال لمذهبهم مع تصحيح مذهب القائلين
بالحلول العام ، فالحلول باطل عاما كان أو خاصا ، وقد قدم الآمدي
المسلكين السابقين في ذلك .

وانما القصد من هذا المسلك بيان تناقضهم مع أنفسهم وانه لا وجه
لهم في تخصيص الحلول ببعض الاشخاص ، وكأنهم يهدفون من ذلك
التخصيص الي تبريره بأنهم لا يقولون بحلول الله تعالى في كل شي . كيفما

اتفق ، وانما يقولون بحلوله في اشخاص متازين مهياين لذلك الحلول ، والآمدى في هذا المسلك كما قلنا يلزمهم بأن قولهم هذا يقتضي خلاف مذهبهم حيث يترتب على هذا القول بالحلول أن يكون - لو صح - حولا عاما لا خاصا وهو خلاف ما يقول به هؤلاء ، وبذلك يبطل مذهبهم ، فاذا لم يقبلوا القول بالحلول العام بطل ما قام عليه وهو قابلية الذات الالهية للحلول وقابلية المحل لذلك ، واذا بطلت هذه القابلية وهي اساس الحلول العام بطل ما يقوم عليها ايضا من القول بالحلول الخاص .

ويسوق سعد الدين التفتازاني في المقاصد كذلك ، ستة أدلة أخرى على بطلان القول بالحلول يكشف فيها عن تلك اللوائم الباطلة التي تترتب على ذلك القول ، ومن تلك اللوائم : التحيز والانقسام والامكان حتى يصبح غير واجب الوجود ، والافتقار الى الغير في تقدمه وكماله وكذلك انقلاب الحقائق ، وكل ذلك باطل في حق الله تعالى . يقول السعد : ويمكن ابطال الحلول في حق الله تعالى لوجوه :

الأول :

الحال في الشيء يفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان ، أو عرض في جوهر ، أو صورة في مادة ، كما رأى الحكماء ، أو صفة في موصوف كصفات المجردات ، والافتقار الى الغير ينافي الوجوب ، فان قيل : قد يكون حلول امتزاج كالما في الورد ، قلنا ذلك من خواص الاجسام ، ومفضي الى الانقسام وعائد الى حلول الجسم في المكان .

الثاني :

انه لو حل في محل فاما مع وجوب ذلك وحينئذ يفتقر الى المحل ، ويلزم امكانه وقدم المحل ، بل وجوبه ، لأن ما يفتقر اليه الواجب أولى بأن يكون واجبا ، واما مع جوازه وحينئذ يكون غنيا عن المحل ، والحال يجب افتقاره الى المحل ، فيلزم انقلاب الغني عن الشيء محتاجا اليه .

الثالث :

ان الحلول في الغير ان لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب وان كان لزم كون الواجب مستكلا بالغير وهو باطل وفاقا .

الرابع :

انه لو حل في شيء لزم تحيزه لان المعقول من الحلول باتفاق العقلاء هو حصول العرض في الحيز ، تنما لحصول الجوهر — اما صفات الباري تعالى — فالفلاسفة لا يقولون بها ، والمتكلمون لا يقولون بكونها اعراضا ولا بكونها حالة في الذات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص
الناعت

الخامس :

انه لو حل في جسم على ما يزعم الخصم ، فاما في جميع اجزائه ، فيلزم الانقسام ، أو في جزء منه فيكون اصغر الاشياء وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف .

السادس :

لو حل في جسم — والاجسام متماثلة لتركبها —
الجواهر الفردة المتفقة الحقيقة على ما تبين — لجاز حلوله في أحقر
الاجسام وازدليها فلا يحصل الجزم لعدم حلوله في مثل البعوض —
وهو باطل بلا نزاع . "١"

ان العقيدة الاساسية في الاسلام التي تتعلق بذات الله تعالى
والنسبة بينه وبين مخلوقاته هي المفارقة التامة بينهما ، فلا يشبه شيئاً
منها لا في ذاتها ، قال تعالى : * ليس كمثله شيء * وهو السميع
البصير * "٢" ، ولا في حاجة بعضها لبعض ، قال تعالى * قل
هو الله احد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً احد *
فهو مستغن عن غيره سواء كان ذلك الغير فاعلاً يخصصه أو محلاً
يقوم ، ومقتضى هذا الاستغناء على هذا النحو ألا يحل في سواء ، والأل
لكان محتاجاً اليه في تقومه به ، وكان مشابهاً للمخلوقات في حلول بعضها
في بعض ، واحتياج بعضها الى بعض وكل ذلك يتنافى مع صديقه
ومع وصفه بأنه ليس كمثله شيء .

ان وجود الله تعالى وجود أزلي سابق للزمان والمكان ، لأنه
خالق لهما ، اذن فهو وجود مستقل عن الزمان والمكان ولا يخضع لهما

(١) شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني : ٥٠/٢ - ٥١ .

(٢)

ولا لأحكامهما ، فكيف يقال انه يحل فيهما ؟

الواقع ان الحلول يقتضي الحصر والتحديد ، اى حصر الحال في المحل وتحديد المحل له بحدوده بحيث يكون الحال أصغر من المحل ، ويقتضي كذلك ان يكون الحال والمحل من الاجسام المادية ، وكل هذه المقتضيات مستحيلة في حق الله سبحانه وتعالى كما هو ظاهر ، فلا يشبه شيئاً من خلقه ، ولا يحده كذلك شيء من خلقه سبحانه هو الكبير المتعال .

وكيفما قلنا الأمر في معنى الحلول ومقتضياته ، تظهر لنا استحالة في حق الله ، ويتضح لنا عقلاً ونقلاً تنزيهه سبحانه وتعالى عن الحلول فيما سواه .

الفصل الثاني

تنزيه الله تعالى عن الاتحاد

١ - معنى الاتحاد :

نعني بالاتحاد هنا ما يذهب اليه القائلون به من اتحاد ذات الخالق بذات المخلوق حتى تنعدم الاثنيتية بينهما ، بحيث تصبح الذات الانسانية ذاتا الهية بعد ان اتحدت بها ذات الاله فلا اثنييتية بين ذات الاله وذات الانسان حينئذ .

٢ - القائلون بالاتحاد ومذهبهم :

يذكر المفكرون الاسلاميون ان من الفلاة المنتسبين للاسلام من يقول باتحاد الذات الالهية ببعض الناس المخصوصين وامتزاج هذه الذات مع الانسان في شخص واحد كما قال يعقوبية النصارى باتحاد اللاهوت والناسوت معا في جسم واحد ، وهو جسم المسيح عليه السلام . ومن الصوفية القائلين بالاتحاد من جعله اتحادا عاما في جميع الكائنات ، وزعموا ان الذات الالهية اتحدت مع جميع الكائنات فأصبحت عين وجودها .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية مينا هذين النوعين من الاتحاد :

الاتحاد نوعان :

الأول : وهو الاتحاد الخاص : وهو قول الفلاة المتسبين الى
الاسلام وهو قول يعقوبية النصارى الذين قالوا باتحاد
اللاهوت والناسوت وامتزاجهما في شخص عيسى عليه
السلام .

وأما الثاني : فهو الاتحاد العام : وهو قول هؤلاء الملاحدة
الذين يزعمون انه عين وجود الكائنات ، "١"
ومن هؤلاء الاتحاديين ابن الفارض الذى صرح بعقيدته
الاتحاد في قصيدته المشهورة التي تسمى بنظم السلوك فمن ذلك قوله :

وجل في فنون الاتحاد ولا تسجد

الى قبة في غيره العمر أفتت

فواحدة الجم الفقير ومن عداه

شرذمة في غيره العمر أفتت

فت بمعناه وعش فيه ، أوفت

معناه واتبع أمة فيه أمت

فانت بهذا المجد أجدر من أختي

اجتهاد مجد عن رجاء وخيفة

وشكرى الي والبر مني واصل

الي ونفسي باتحادى استهدت

ولم اله باللاهوت عن حكم مظهرى

ولم أنس بالناسوت مظهر حكمتى "٢"

(١) مجموعة الفتاوى : ١٧٠ / ٢ .

(٢) انظر كتاب تنبيه الغيبي الى تكفير ابن عربي للباقى ص

٧١ ، ٧٢ ، وكتاب هذه هي الصوفية : ص ٢٥ .

فابن الغارض يصرح في هذه الأبيات وغيرها بان ذات الاله
سبحانه اتحدت بذاته فاصبح هو الاله والاله هو وبذلك يقول :

فقد رفعت تاء الخاطب بيننا

وفي رفعها عن فرقة الفرق رفعتي

وما كان لي صلي سوى ولم تكسن

صلاتي لغيري في اداكل سجدة "١"

وهاهو يبين اتحاده بالذات الالهية وانها اي الذات الالهية

لم تقتصر في اتحادها عليه فقط ، بل انها ترى في كل مرثي يقول
في ذلك :

وها أنا أبدى في اتحادى عهدي

وانهي انتهائي في تواضع رفعتي

جلت في تجليها الوجود لناظري

ففي كل مرثي أراها برويتي

وأشهدت غيبي ان بدت فوجدتني

هناك ايهاا بجلوة خلوتي

فوصفي ان لم تدع باثنين وصفها

وهيئتها ان واحد نحن هيئتي "٢"

وكما قلنا عند حديثنا في الفصل السابق عن القائلين بالحلول ،
نقول هنا عن القائلين بالاتحاد ، وهو كثرتهم وكثرة أقوالهم ، وكما
اكتفينا هناك بذكر ما ذكرناه من هذه الأقوال فاننا نكتفي هنا بذلك
اكتفاءً به عما سواه في تصوير المذهب وامكان الرد عليه .

٣ - ابطال القول بالاتحاد :

يعتبر القول بالاتحاد درجة يتدرج اليها بعض القائلين
بالحلول ، ولهذا فان بطلان القول بالحلول يؤدى بالتالي الى
بطلان القول بالاتحاد ، بل ان الحلول اذا كان باطلا فمن باب أولى
ان يكون القول بالاتحاد أشد بطلانا ، ومع ذلك فاننا نسوق هنا
من الأدلة ما يبطل القول بالاتحاد بصفة خاصة .
فالقول بالاتحاد باطل لما يترتب عليه من امكان الواجب حيث
يأخذ ذلك الامكان من الذات الممكنة التي يتحد بها ، ووجوب الممكن
حيث يأخذ ذلك الوجوب من الذات الواجبة التي يتحد بها وفي ذلك
القول بانقلاب الحقائق ، يقول سعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد :
ان القول بالاتحاد باطل ، لأنه يلزم منه أن يكون الواجب ممكنا والممكن
واجبا ، وذلك محال على الله تعالى بالضرورة .^(١)

بل يذهب الرازي الى بطلان الاتحاد في نفسه بيـن
كل اثنين بغض النظر عن لوازم الباطلة في حق الله سبحانه وتعالى .

(١) شرح المقاصد : ٥٢/٢ .

فالاتحاد بين شيئين أمر باطل على أي وجه من الوجوه .

يقول الرازي : وأما القول بالاتحاد فهو باطل لأن الشيئين إذا اتحدا فهما حال الاتحاد أن كانا باقيين فهما اثنان لا واحد ، وإن عدا معا كان الحاصل ثالثا مغايرا لهما ، وإن بقي أحدهما وفني الآخر امتنع الاتحاد أيضا ، لأن الوجود لا يكون عين المعدوم ، فثبت بما ذكرنا أن القول بالاتحاد باطل . "١"

وقد علق استاذنا الشيخ محمد يوسف الشيخ رحمه الله على قول الرازي تفصيلا له فقال :
فلو اتحد شيء بآخر فإن الاحتمالات العقلية التي لا مفر من وجودها بعد الاتحاد كما يلي :

- أولا : أن يفنى الشيئان المتحدان ويزولا ، فلا اتحاد حينئذ .
- ثانيا : أن يبقى الشيئان المتحدان بعد الاتحاد موجودين بذاتيهما ، فلا اتحاد أيضا .
- ثالثا : أن يزول واحد من الشيئين ويبقى واحد . وهذا لا يقال عنه اتحاد .
- رابعا : أن يزول كل واحد منهما ويظهر شيء جديد ، فإن كان هذا الشيء الجديد غير الشيئين السابقين فلا اتحاد ، بل زال شيئان من الوجود ، ووجد شيء جديد واحد ، وإن كان هو عين الشيئين السابقين فلا اتحاد أيضا لبقاء الشيئين بمعنىهما ، وإن اجتمعا في شيء واحد فيقال اجتماعا ولا يقال اتحدا .

فاتحاد شيء بشيء مطلقا باطل سواء كان الشئان ممكنين
أو واجبين ، أو ممكنا وواجبا .

بل يمتاز بطلان اتحاد الممكن بالواجب بدليل آخر أقوى ،
هو أنه إذا اتحد الواجب بالممكن وقد بقي الواجب على وجوبه والممكن على
امكانه ، اجتمع الوجوب والامكان في شيء واحد ، وهو محال عقلا ،
وإن زال وجوب الواجب وامكان الممكن صار الواجب ممكنا بالاتحاد والممكن
واجبا ، وهو محال أيضا .^١

قد يكون هناك من الصوفية من يعبرون بالاتحاد بين الخالق
والمخلوق عن استمداد المخلوقات وجودها من الله تعالى ، لكن استمداد
المخلوقات وجودها من الله تعالى ، بل استمداد بقائها منه التي غاية
اجلها — وهو حقيقة واقعة — لا تقتضي اتحادا بينها وبين الخالق
سبحانه وتعالى لبطلان الاتحاد في نفسه كما قدمنا ولما يلزم منه — على
فرض صحته — من محالات ، فإن الاتحاد بين شيئين بحيث يصبحان
شيئا واحدا يقتضي تغيرا وتحولا بين هذين الشيئين ، ويقتضي امتزاج
أجزائهما بحيث يؤولان شيئا ثالثا وذلك لا يتصور إلا في الأشياء
المحدودة المركبة من أجزاء ويقتضي كذلك استكمال أحد الشيئين بالآخر
بدليل ضرورة الاتحاد بينهما ، وبدهي أن تلك المقترنيات للاتحاد
مستحيلة في حق الله سبحانه وتعالى لأنها تتنافى مع تنزيهه سبحانه
وتعالى عن مشابهته لما سواه ، وعن استغنائه عن كل ماعداه .

الفصل الثالث

تنزيه الله تعالى عن وحدة الوجود

١ - معنى وحدة الوجود :

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية في بيان معنى وحدة الوجود عند القائلين بها ١/٢ :

ان الوجود عندهم واحد ، وهم يجعلون وجود الخالق عمن وجود المخلوقات ، وليس للخالق عندهم وجود مباين لوجود المخلوقات منفصل عنها أصلاً ، بل عندهم ماثم غير الخالق ولا سواه ، ولهـذا قالوا : ان آدم من الله بمنزلة انسان العيـن من العين . "١"

وهذا المعنى لوحدة الوجود يحدد العلاقة بين وجود الاشياء ووجود الله سبحانه وتعالى : بأن كل ما في العالم مظاهر لله تعالى ، وان وراء هذه المظاهر حقيقة واحدة .

ويقرر ابن عربي بان الموجودات في الحقيقة كلها شي* واحد ، وجودها الحق وهو الله تعالى ، ووجودها الظاهر هو العالم . فوجودها الحق هو الحقيقة الالهية يتجلى فيها بفصل الاشياء ولذلك يقول ابن عربي : الحق المنزه هو الخلق المشبه ، لا فرق بينهما الا في صفة واحدة هي وجوب الوجود التي ينفرد بها الحق . "٢"

(١) مجموعة الفتاوى ١١٢/٢ وانظر مصرع التصوف : ص ٣٩ .

(٢) التصوف الاسلامي الاحمد عياد : ص ١٣٨ .

ويقول العلامة فريد وجدى في دائرة معارف القرن الرابع عشر : مؤدى مذهب وحدة الوجود : ان لا موجود غير الله ، وكل ما في الكون ما سواه ليس الا مظاهر صفاته واسمائه ، فهو الأول والآخِر والظاهر والباطن لا وجود بحق الا له ، فهو قيوم كل شي * منه مادته وروحه معا . "١"

وانا فاقول بوحدة الوجود يعني بان الوجود كل شي * واحد وان وجود المخلوقات عين وجود الخالق ، لا فرق بينهما من حيث الحقيقة ، أما ما يظن انه فرق بين وجود الخالق ووجود المخلوق انما هو أمر يقتضي به الحس الظاهر والعقل القاصر عن ادراك الحقيقة على ماهي عليه فسي ذاتها من وحدة ذاتية تجتمع فيها الاشياء جميعا ، ويدل على ذلك قول ابن عربي "٢" : (سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها) "٣" ، وقوله :

يا خالق الاشياء في نفسه انت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهي كونه فيك فانت الضيق الواسع "٤"

-
- (١) دائرة معارف القرن العشرين : ١٠ / ٧٦٤ .
 (٢) هو محمد بن احمد بن عبد الله الملقب بمحيى الدين ، ولد في مرسيا في الاندلس ودرس في اشبيلية وارتحل الى الشرق وزار بلادا كثيرة منها مصر والحجاز وما بين النهرين واستقر به المقام اخيرا بالشام حيث توفي سنة ٦٣٨ / ١٢٤٠ على التصوف ص ٢٠٤
 (٣) انظر الفتوحات المكية لابن عربي : ٢ / ٦٠٤ .
 (٤) انظر فصوص الحكم له ايضا : ص ١٣٩ - ١٣٨ .

فوجود بأسره اذا حقيقة واحدة ليس فيها ثنائية ولا تعدد
على الرغم مما يبدو لحواسنا من كثرة في الموجودات في العالم الخارجي ،
وما نقرره بمقولنا من ثنائية الله والعالم : الحق ، والخلق ، ولكن الحق
والخلق عنده اسمان ووجهان لحقيقة واحدة اذا نظرت اليهما من ناحية
وحدتهما سميتهما حقا ، وان نظرت اليهما من ناحية تعددهما سميتهما
خلقا ولكنهما اسمان لمسمى واحد :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا

وليس خلقا بهذا الوجه فانذكروا "١"

والواقع ان هذا المعنى لوحدة الوجود ليس تقولا على أصحاب
هذا المذهب وليس كذلك مجرد الزام لهم بما لم يلتزموه وانما هو معنى
كلامهم الواضح في هذا المقام ، وسوف ننقل فيما بعد اقوالهم الدالة على
هذا نثرا وشعرا ، ونكتفي هنا بذكر شرح واحد منهم لحقيقة المذهب
على نحو ما صورناه به .

ينقل العلامة فريد وجدى في دائرة المعارف قول صاحب
كتاب هتك الاستار في علم الاسرار "٢" جاء فيه : اعلم ان هيسوية
الحق كما انه سار في آدم كذلك هو سار في كل موجود في العالم ،
لكن سريانه بقدر تلك الحقيقة وقابليته ، ولولا سريان الحق في الموجودات
ماكان للعالم وجود ، كما انه لولا ذلك العالم ماظهرت اسماؤه وصفاته .

(١) انظر كتاب اضواء على التصوف : ص ٢٢٠ .

(٢) لم يذكر فريد وجدى في دائرة المعلم اسم مؤلف هذا الكتاب

وقد وجدنا ان هذا الكتاب لابن عربي في التوحيد -

انظر ذيل كشف الظنون : ٧١٧/٤ .

ويقول ايضا : اعلم ان الاعيان هي الذات الالهية المتعينة
بتمينات متكررة ، فهي من حيث الذات عين الحق ومن حيث التعينات
هي الظلال

ويقول كذلك : اعلم ان الذات الالهية هي التي تظهر بصور
العالم وان اصل الحقائق وصورها تلك الذات وانها هي التي تظهر
بصوره الجزئية من حيث قيوميتها كما قال العارف :

تجلت تجليها الوجود لناظري

ففي كل مرئي أراها بروئية^(١)

٢ - القائلون بوحدة الوجود :

يقول الدكتور ابو العلي عفيفي في مقدمته القيمة لفصوص الحكم :
لم يكن لمذهب وحدة الوجود وجود في الاسلام في صورته الكاملة قبل ابن
عربي فهو الواضع الحقيقي لدعائه ، والمؤسس لمدرسته ، والمصور له
بتلك الصورة النهائية التي أخذ بها كل من تكلم في هذا المذهب من
المسلمين بعده .^(٢)

واذا كان ابن عربي هو الممثل الحقيقي للقول بوحدة الوجود ،
وكان من جاء بعده من القائلين بهذا المذهب سائرا على طريقه
ومتأثرا به كابن الفارض والجيلي وغيرهم ، فان ذلك لا يمنع من

(١) دائرة معارف القرن العشرين : ١٠ / ٦٢٩ - ٦٨٠ .

(٢) مقدمة فصوص الحكم : ص ٢٥ .

القول بوجود سوابق فكرية و مهدت لهذا المذهب قبل ابن عربي .
 فصفة عامة يعتبر القول بالحلول والاتحاد خطوات أولى في طريق القول
 بالوحدة ، ويعتبر القول بوحدة الوجود ترقيا للقول بالاتحاد ومعانها
 في محو الاثنيّة في الوجود .

٣ - من أقوال اصحاب وحدة الوجود وبما تهافتها :

والقائلون بوحدة الوجود لم يقتصروا في التعبير عن مذهبهم
 هذا على نحو ما شرحناه - على مجرد أقوال عابرة يختلف عليها
 اجتهاد الشرائع في استنباط هذا المذهب منها واستنباط غيره من
 المعاني - وإنما عبروا عن مذهبهم هذا بأقوال كثيرة واضحة لا مجال
 للاختلاف في فهمها واستنباط معانيها ، اللهم إلا عند من يحاول
 صرف أقوالهم عن ظاهرها وتحويلها الى رموز لمعان صحيحة على ضرب
 من التأويل ، ويتضح هذا الذي نقوله فيما نقله هنا من نماذج لأقوالهم .

فمن أقوال ابن عربي في ذلك التي عثر تحت عقيدته في عبارات
 جريئة لا مواربة فيها : قوله : : سبحان من أظهر الاشياء وهو عينها "١"

وقوله أيضا :

فما نظرت عيني الى غير وجهه

ولا سمعت اذني خلاف كلامه "٢"

(١) انظر كتاب اضواء على التصوف : ص ٢٢١ .

(٢) انظر الفتوحات المكية : ٦٠٤/٢ .

وقوله كذلك . وقد ثبت عند المحققين انه مافي الوجود الا الله .
ونحن وان كنا موجودين . فانما كان وجودنا به ، فمن كان وجوده بغيره
فهو في حكم العدم . "١"

وهذا تصريح من ابن عربي بأنه لا موجود على الحقيقة الا الله .
وهذه الالفاظ لا تحتل التأويل ، فتأويلها افساد لها . وهاهويو كد
مرة أخرى ان كل شي مرئي في الوجود هو الله تعالى .

من تفر وما في الكون الا هو

وهل يجوز عليه هو أو ما هو ؟

ان قلت هو فشهود العين تنكره

أو قلت ما هو فما هو ليس الا هو

فلا تفر ولا تركز الى طلب

فكل شي تراه ذلك الله "٢"

ويرد شيخ الاسلام ابن تيمية على هذه الأقوال مبينا بطلانها في
قوله : ما ذهبوا اليه من ان وجود الكائنات هو عين وجود الله تعالى ليس
وجودها غيره ولا شي . سواء البتة أو ما ثم غيره .

اذا أراد القائل بقوله ما ثم غير موجود سوى الله تعالى فهذا
كفر صريح . ولو لم يكن ثم غير لم يقل : قل أغير الله اتخذ وليا "٣"

(١) المصدر السابق : ٣٦٣/٢ .

(٢) الفتوحات الملكية : ٢٠٦/٢ .

(٣) سورة الانعام : الآية " ١٤ " .

ولم يقل : * أو فغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون * "١" .
فإنهم كانوا يأمرونه بعبادة الأوثان . فلو لم يكن غير الله تعالى لم
يصح قوله : * أفغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون * ولم يقل :
* أفغير الله ابتغي حكما وهو الذي أنزل اليكم الكتاب مفصلا . . * "٢" ؟
ولم يقل إبراهيم لقومه : * اني براء ما تعبدون الا الذي فطرني
فانه سيهدين * "٣" فان إبراهيم لم يعاد ربه ، ولم يتبرأ من ربه .
فان لم تكن تلك الآلهة التي كانوا يعبدونها هم واباؤهم الاقدمون
غير الله : لكان إبراهيم قد تبرأ من الله تعالى وعادى الله سبحانه "٤" .
هذا بالاضافة الى بطلان قوله : من تفر وما في الكون الا هو
فهو مناقض لأمر الله تعالى لعباده المؤمنين من الفرار اليه بقوله :
* ففروا الى الله اني لكم نذير مبين * "٥"

فلو لم يكن هناك تباين بين الخالق والمخلوق لما صح ذلك الأمر .

وأما قول ابن عربي :

فوقتا يكون العبد ربا بلا شك ووقتا يكون العبد عبدا بلا شك
فان كان عبدا كان بالحق واسما وان كان ربا كان في عيشة ظنك "٦"

- (١) سورة الزمر : "٦٤" .
- (٢) سورة الانعام : "١١٤" .
- (٣) سورة الزخرف : الايتان "٢٦" = "٢٧" .
- (٤) مجموعة الفتاوى لابن تيميه : ٣١٩/٢ .
- (٥) سورة الذاريات : الآية "٥٠" .
- (٦) نصوص الحكم : ص ٩٠ .

فقد شرح في هذه الابيات جهتي الحق والخلق في الانسان ،
وهو الجهتان اللتان يعبر عنهما احيانا باسم اللاهوت والناسوت ، وحيانا
باسم الربوبية والعبودية وهما جهتان اعتباريتان لحقيقة واحدة وانه لاثنية
في مذهب ابن عربي فأخذ الاعتبارين نستطيع ان نقول ان الانسان عبد
لربه ، وبالاعتبار الآخر نستطيع ان نقول انه هو الرب ، فهو عبد في مقام
الفرق أو الفرقان ورب في مقام الجمع .^(١)

ويترتب على هذا القول من المحالات ما هو ظاهر ، وهو أن
يصبح العبد اكبر من كونه عبدا بما فيه من جانب الحق ، ويصبح الرب
محدودا بحدود العيشة الضنك للعبد ، ومن المحال ان يتجاوز
العبد حدود العبودية بما فيه من الحق فيصبح ربا . ومن المحال
كذلك ان ينزل الرب عن مرتبة الربوبية فيصبح محدودا بمحدود العبودية
واحوالها ، فالعبد عبد والرب رب ولا يمكن ان يتحدا .

ويقول ابن العربي كذلك : الاله المطلق لا يسعه شيء لانه
عين الاشياء وعين نفسه ، والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا لا يسعها .^(٢)
وقد ردّ شيخ الاسلام ابن تيمية على القول بأن الله هو الوجود
المطلق الذي لا يتعين ولا يتميز بقوله : هذا تصريح بأنه ماثم سوى
الوجود المطلق الساري في الموجودات المعينة ، والمطلق ليس له وجود
مطلق ، فما في الخارج جسم مطلق بشرط الاطلاق ، ولا انسان مطلق ،

(١) التعليق على النصوص : ص ٨٣ .

(٢) انظر آخر سطر في فصول الحكم ، ص ٢٤٢ .

ولا حيوان مطلق بشرط الاطلاق ، بل لا يوجد الا في شي معين .

فمن قال : ان وجود الحق هو الوجود المطلق دون المعنى ،

فحقيقة قوله انه ليس للحق وجود أصلا ولا ثبوت الا نفس الاشياء المعينة المتميزة والاشياء المعينة ليست اياه ، فليس شيئا أصلا . "١"

وانا كان وجود الحق هو عين وجود الخلق فقد فسر ابن

عربي الفرق بينهما بأنه راجع الى الانسان ، لا ينظر اليهما من وجه

واحد ، وانما ينظر اليهما باعتبارهما حقا من وجه ، وخلقاً من وجه

آخر ، ولو نظر اليهما بعين واحدة من وجه واحد ، أو على أنهما وجهان

لحقيقة واحدة ، لاستطاع ان يدرك حقيقتهما الذاتية الواحدة ، التي

لا كثرة فيها ولا تفرق كما يدل على ذلك قوله في هذه الأبيات : "٢"

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا

وليس خلقا بهذا الوجه فانكروا

من يدري ما قلت لم تخذل بصيرتـه

وليس يدريه الا من له بصـر

جمع وفرق فان العين واحدة

وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذكر "٣"

ويضيف ابن عربي الى ذلك قائلا : فكل ما ندركه فهو وجود

الحق في اعيان الممكنات ، فمن حيث هوية الحق هو وجوده ، ومن حيث

اختلاف الصور فيه فهو اعيان الممكنات .

(١) مجموع الرسائل والمسائل : ص ٧٨ ، وانظر الفرقان بين اولياء

الرحمن واولياء الشيطان : ص ٨٩ .

(٢) التصوف الاسلامي لاحمد عيان : ص ٢٠٧ .

(٣) فصوص الحكم : ص ٧٩ .

ويقول ايضا : فما وصفناه بوصف الآ كنا نحن (أى المحدثات)
ذلك الوصف . "١"

وفي هذه الأقوال من تشبيه الخالق بالمخلوق ما لا يخفى والله
سبحانه وتعالى قد نزه نفسه عن مشابهة المخلوقين بقوله : * ليس كمثله
شيء * وهو السميع البصير * "٢" ، وقوله : تعالى : * قل هو الله
أحد . الله الصمد . لم يلد ولم يولد . ولم يكن له كفوا أحد * .
ولقد أدى هذا القول بالتشابه بين الخالق والمخلوق إلى
انكار التكليف عند ابن عربي . من : ذلك قوله :

الرب حق والعبد حق ياليت شعري من المكلف ؟
ان قلت عدا فذاك حق أو قلت رب اني يكلف ؟ "٣"

وقد ادت هذه الأقوال كذلك التي جعل فيها ابن عربي الحق
عين الخلق ادت إلى الإلحاد في أسماء الله وصفاته التي تميز بها عن
خلقه . يقول في ذلك : ومن أسمائه الحسنى : العلي ، على من ؟
وما ثم الآ هو .. فهو العلي لذاته . أو عن من ؟ وما هو الآ هو ؟ ،
فعلوه لنفسه ، وهو من حيث الوجود عين الموجودات .

- (١) المصدر السابق : ص ١٠٣ .
- (٢) سورة الشورى : الآية " ١١ " .
- (٣) انظر التصوف بين الحق والخلق : ص ٦٨ .

فالمسمى محدثات هي العملية لذاتها ، وليس الآ هو ...
فهو الأول والآخر والظاهر والباطن ، فهو عين مظهر ، وهو عين مابطن
في حال ظهوره ، وماثم من يراه غيره . وماثم من يبطن عنه ، فهو الظاهر
لنفسه باطن عنه ، وهو المسمى ابا سعيد الخراز وغير ذلك من أسماء
المحدثات . "١"

وهذا تصريح في الدلالة على ان ابن عربي يؤمن بوحدة الوجود
المادية والروحية وان الله تعالى عين كل شي* : مادي أو روحي ،
ان كل شي* عنده الله . "٢"

واما تفسيره للأول والآخر والظاهر والباطن فهو على أساس
مذهبه ان الله عين كل موجود ، وليس هذا التفسير صحيحا ، فقد روى
مسلم في صحيحه عن النبي صلى الله عليه وسلم بسنده في تفسير قوله تعالى :
هو الأول والآخر والظاهر والباطن "٣" بقوله : انت الاول فليس
قبلك شي* ، وانت الآخر فليس بعدك شي* . وانت الظاهر فليس فوقك
شي* ، وانت الباطن فليس دونك شي* . "٤"

وغاية ما يستفاد من كلام ابن عربي فيما قدمناه من أقوال وأبيات :
ان وجود الاعيان عنده وجود الحق ، والاعيان كانت ثابتة في العدم ،
فظهر فيها وجود الحق المتجلي له ، والعبد لا يرى الوجود مجردا عن
الذوات ، ما يرى إلا الذوات التي ظهر فيها الوجود ، فلا سبيل
الى رؤية الوجود ابدا .

(١) نصوص الحكم : ص ٧٦ ، ٧٧ .

(٢) مصرع التصوف : ص ٦٣ .

(٣) سورة الحديد : الآية "٣" .

(٤) انظر شرح الطحاوية ص ٣١٦ .

وهذا عنده هو الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوقات
وما بعد . الأالعدم المحض ، فهو مرآتك في رؤيتك نفسك وأنت مرآته في
رؤيته اسماءه وظهور احكامها ، وذلك لان العبد لا يرى نفسه التي هي
عنه الا في وجود الحق الذي هو وجوده ، والعبد مرآته في رؤيته
اسماءه وظهور احكامها . لان اسماء الحق عنده هي النسب والاضافات
التي بين الاعيان وبين وجود الحق واحكام الاسماء هي الاعيان الثابتة
في العدم ، وظهور هذه الاحكام بتجلي الحق في الاعيان . والاعيان التي
هي حقيقة العيان ، هي مرآة الحق التي بها يرى اسماءه وظهور
احكامها ، فانه اذا ظهر في الاعيان حصلت النسبة التي بين الوجود والاعيان
وهي الاسماء . وظهرت احكامها وهي الاعيان ، ووجود هذه الاعيان هو
الحق ، فلهذا قال : وليست سوى عينة فاختلط الأمر وانبهم .^(١)

ومن القائلين بوحدة الوجود كذلك ابن الفارض ، ومن اقواله
في ذلك ما اورده في قصيدته التائية المشهورة المسماة بنظم السلوك :

لها صلواتي بالمقام اقيمها
واشهد فيها انها لي صلت
كلانا مصل واحد ساجد الى
حقيقته بالجمع في كل سجدة
وما كان لي صلى سوى ولم تكن
صلاتي لغيري في ادا كل ركعة

(١) مجموع الرسائل والمسائل لابن تيمية : ص ١٠٩ ، ١١٠ .

الى أن يقول :

فقد رفعت تاء المخاطب بمناسا
وفي رفعها عن فرقة الفرق رفعتني
ومازلت اياها واياي لم تــــــزل
ولا فرق ، بل ذاتي لذاتي أحببت

ويقول أيضا :

وشاهد اذا استجلبت ذاتك من ترى
بغير مراة في المراة الصقيلة
اغيرك فيها لاح أم أنت ناظر
اليك بها عند انعكاس الاشعة "١"

ويبين شيخ الاسلام ابن تيمية فساد ذلك بقوله : هذا تمثيل
افاسد : فلو قدر للانسان ان يرى نفسه في المراة ، فالمراة خارجة
عن نفسه ، فيرى نفسه أو مثال نفسه في غيره ، والكون عندهم ليس فيه غير
ولا سوى ، فليس هناك مظهر مغاير للظاهر ، ولا مراة مغايرة للرائي .
وهم يقولون : ان الكون مظاهر الحق . فان قالوا المظاهر
غير الظاهر لنز التعدد وبطلت الوحدة .

وان قالوا : المظاهر عين الظاهر لم يكن قد ظهر شي "لشي" ،
ولا تجلى شي "في شي" ، ولا ظهر شي "لشي" ، ولا تجلى شي "لشي" .
وكان قوله : اذا استجلبت نفسك من ترى . . . كلاما متناقضا لان هنا

مخاطبا ومخاطبا ، ومراة تستجلي فيها الذات ، فهذه ثلاثة اعيان ،
فان كان الوجود واحدا بالمعين بطل هذا الكلام ، وكل كلمة يقولونها
تنقض اصلهم . "١"

واما الصدر الفخر الرومي فانه لا يقول بأن الوجود زائد على
الماهية بل ان الله عنده هو الوجود المطلق الذي لا يتعين ولا يتميز ،
وانه اذا تعين وتميز فهو الحق سواه . تعين في مرتبة الهية أو غيرها .
وهذا تصريح بأنه ماثم سوى الوجود المطلق الساري في الموجودات المعينة .
وقد بينا قبل قليل ان المطلق ليس له وجود مطلق ، فما في
الخارج موجود مطلق بشرط الاطلاق .

وأما التلمساني ونحوه فلا يفرق بين ماهية ووجود ولا بين مطلق
ومعين ، بل عنده ماثم سوى ، ولا غير بوجه من الوجوه . وانما الكائنات
اجزاء منه وابحاض له بمنزلة امواج البحر ، وآخر البيت من البيت
فمن شعرهم :

البحر لا شك عندي في توحيد .

وان تعدد بالامواج والزبد

فلا يفرنك ما شاهدت من رسوم

فالواحد الرب ساري المين في العدد

ومنه : فما القهر الا الموج لاشي غيره

وان فرقة كثرة المتعدد "٣"

(١) مجموعة الفتاوى : ٣١٩/٢ .

(٢) مجموع الرسائل والمسائل ص ٧٤ .

(٣) مجموع الرسائل والمسائل : ص ٧٩ .

٤ - شبهات أصحاب وحدة الوجود والرد عليها :

لقد حاول القائلون بوحدة الوجود ان يجعلوا هذه العقيدة داخلية تحت المفاهيم الدينية الصحيحة ، وقائمة على اساس من الكتاب والسنة وذلك بتفسير بعض الآيات القرآنية تفسيراً يتفق مع هذه العقيدة ، كما رأينا من قبل في تفسيرهم لقوله تعالى : * هو الأول والآخر والظاهر والباطن *^(١) ، وقد اطلقنا سابقاً هذا التفسير بما رواه مسلم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوجه الصحيح في بيان معنى الآية المذكورة واما السنة فقد استشهدوا منها بالحديث القدسي الذي رواه ابو هريرة رضي الله عنه : عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : " يقول الله تعالى : من عادى لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة ، وما تقرب الي عبدي بمثل ادائي ما افترضت عليه ، ولا يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشي بها ، فبي يسمع وببي يبصر وببي يبطش وببي يمشي .. الحديث "٢"٣

(١) سورة الحديد : الآية " ٣ " .

(٢) الحديث رواه البخاري ، انظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري

٣٤٠ / ١١ رقم ٦٥٠٢ .

(٣) مصرع التصوف : ص ٨٤ .

يقول صاحب كتاب هتك الاستار في علم الاسرار^١ : اعلم ان الحق منقسم الى ثمانية اعضاء وهي : اليدان والرجلان والسمع والبصر واللسان والجمجمة ، وقد أخبر الحق بأنه عين كل عضو بقوله : كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها . فالعامل بحسب الظاهر الشخصي واعضائه والحق عينها فلا يكون العامل غير الحق ، غير ان الصورة صورة العبد والهوية الالهية مندرجة في العبد . حق مشهود في خلق متوهم ، ولا يتوهم منه الحلول لأنه تعالى عين ماظهر .^٢

ويشير الى ذلك الحديث ابن الغار في قصيدته التائية محتجا على صحة مذهبه بقوله :

وجاء حديث في اتحادى ثابت

روايته في النقل غير ضعيفة

يشير بحب الحق بعد تقرب

اليه بنقل أو اداة فريضة

وموضع تنبيه الاشارة ظاهر

كنت له سمعا كنور الظهيرة^٣

(١) ذكرنا من قبل ان مؤلف هذا الكتاب هو ابن عربي .

(٢) دائرة معارف القرن العشرين : ٦٢٨/١٠ .

(٣) مصرع التصوف : ص ٢٣٤ .

ويرد عليهم شيخ الاسلام ابن تيمية في استشهادهم بهذا الحديث بقوله : ان الحديث حجة عليهم من وجوه كثيرة منها ، انه قال : (من عادى لي وليا فقد اذى نفسه بالحاربة) فاثبت نفسه وولييه ومعادى وليه ، وهو لا ثلاثة ، ثم قال : (وما تقرب الي عدى بمثل اذا ما افترضته عليه ، ولا يزال عدى يتقرب الي بالنوافل حتى احبه) فاثبت عندا يتقرب اليه بالفرائض ثم بالنوافل ، وانه لا يزال يتقرب بالنوافل حتى يحبه فاذا احبه كان العبد يسمع به ويصبر به ويتطش به ويمشي به .

وهو لا عندهم قبل ان يتقرب بالنوافل ويغده : هو هو العين ، وهين غيره من المخلوقات فهو في بطنه وفخذه ، لا يخلصون ذلك بالاعضاء الا ربعة المذكورة فالحديث مخصوص بحال مقيد ، وهم يقولون بالاطلاق والتعميم فاين هذا من هذا ؟ " ١ "

هذا وقد مر معنا آتفا كيف زاد ابن عربي على الفاظ الحديث اللسان والجبهة ، فهم لا يتقيدون بالفاظ الحديث كما ذكر شيخ الاسلام .

ويستشهد اصحاب وحدة الوجود بحديث آخر يستدلون به كذلك على مذهبهم وهو : " كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان " .

ويقصدون من استدلالهم بذلك انه لا وجود الا لله تعالى ،
ووجه دلائلهم انهم يقولون اذا كانت الكائنات ليست غيره ولا سواء ، فليس
الا هو ، فليس معه شيء آخر لا أزلا ولا أبدا ، بل هو عين الموجودات ،
ونفس الكائنات ، وجعلوا المخلوقات المصنوعات هي نفس الخالق الباري ،
المصور ، وهم دائما يذكرونه بهذه الكلمة : وهو الآن على ما عليه كان ،
وهي أجل عندهم من * قل هو الله أحد * ومن آية الكرسي ، لما فيها
من الدلالة على الاتحاد والذي هو الحادهم ، وهم يعتقدون انها ثابتة
وانها من كلامه صلى الله عليه وسلم ومن اسرار معرفته . " ١ "

وقد رد عليهم شيخ الاسلام ابن تيمية من وجوه كثيرة منها :

أولا :

ان هذه الزيادة وهو قوله : " وهو الآن على ما عليه كان " ،
كذب مفترى على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، اتفق اهل العلم بالحديث
على انه موضوع مختلق وليس هو في شيء من دواوين الحديث ، لا كبارها
ولا صغارها ، ولا رواه احد من أهل العلم باسناد لا صحيح ولا ضعيف ،
ولا باسناد مجهول ، وانما تكلم بهذه الكلمة بعض متأخري متكلمي الجهمية ،
فتلقاه من هؤلاء الذين وصلوا الى آخر التجهم وهو التعطيل والالحاد ،
وانما الحديث المأثور ما اخرج الشيخان عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
قال : " كان الله ولم يكن شيء قبله ، وكان عرشه على الماء ، وكتب في

الذكر كل شي " ، ثم خلق السموات والارض " وهذه الزيادة (وهو على ما عليه كان) و قصد منها نفي الصفات التي وصف الله تعالى بها نفسه من استوائه على العرش ونزوله الى السماء الدنيا وغير ذلك . " ١ "

الثاني :

ان الله تعالى قد أخبر انه مع عباده في غير موضع من الكتاب عموما وخصوصا ، مثل قوله : * وهو معكم اينما كنتم * " ٢ " وقوله تعالى : * ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون * " ٣ " الى غير ذلك من الآيات التي تثبت المعية بين الله وخلق ، فلو كان الخلق عموما وخصوصا ليسوا غيره ولا هم معه بل مامعه شي * آخر امتنع ان يكون هو مع نفسه وذاته فان المعية توجب شيئين كون احدهما مع الآخر ، فكما اخبر الله انه مع هو * امتنع علم بطلان قولهم " هو الآن على ما عليه كان " لاشي * معه بل هو عين المخلوقات ، وايضا فان المعية لا تكون الا من طرفين فان معناها المقارنة فالمصاحبة ، فاذا كان احد الشيئين مع الآخر امتنع الا يكون الآخر معه ، فمن الممتنع ان يكون الله مع خلقه ولا يكون لهم وجود معه .

الثالث :

ان الله تعالى قال في كتابه : * ولا تجعل مع الله الها آخر فتلقى في جنتهم ملوما مدحورا * " ٤ " فنهاه ان يجعل أو يدعو

(١) مجموع الرسائل والمسائل : ص ١٤٩ ، ١٥٠ .

(٢) سورة : الآية

(٣) سورة النحل : الآية " ١٢٨ " .

(٤) سورة الاسراء : الآية " ٣٩ " .

مع الله الها آخر ولم ينهه ان يثبت معه مخلوقا فهذا النص وغيره .
يدل على ان معه سبحانه اشياء ليست بالهة وايجوز أن تجعل آهة ،
ولا تدعى آهة ، وعند الملحد يجوز ان يعبد كل شي ويدعى كل شي* ،
ان لا يتصور ان يعبد غيره ، فانه هو الاشياء . فيجوز للانسان حينئذ
ان يدعو كل شي* من الآهة المعبودة من دونه الله ، فجعل نفس
ماحرمة الله وجعله شرطا توحيدا .

الرابع :

ان الله تعالى لما كان ولا شي* معه لم يكن معه سما* ولا ارض
ولا شمس ولا قمر . . الخ فان كان الآن ماعليه كان ، فيجب ان لا يكون
معه شي* من هذه الاعيان ، وهذا مكابرة للعيان وكفر بالقرآن .

الخامس :

ان الله كان ولا شي* معه "١" ثم كتب في الذكر كل شي* كما
جاء في الحديث الصحيح فان كان لا شي* معه فيما بعد فما الفرق بين
حال الكتابة وقبلها ، وهو عين الكتابة واللوح ؟ "٢"

وكما ابطلنا سابقا القول بالحلول والاتحاد لما فيهما من
عدم تنزيه الله تعالى عن مشابهة خلقه عن الحاجة لما سواه فكذلك
نبتل هنا القول بوحدة الوجود لما تتضمنه من هذه المعاني وما تستلزمه

(١) لفظ معه ليست في رواية من روايات الحديث انظر الى تعقيب

ابن حجر عليها / فتح الباري ٢٠٦/٦ .

(٢) مجموع الرسائل والمسائل : ص ١٤٩ . ١٥٠ . ١٥٢ . ١٥٣

من الأقوال الباطلة التي تؤدي بصاحبها الى الكفر وابطال الشريعة .

ذلك ان القول بوحدة الوجود ■ يقتضي عدم التمييز فيه بين خالق ومخلوق ■ فليس الا وجوده ، ومعنى ذلك اننا ننفي عنه سبحانه وتعالى ان يكون قد خلق الاشياء ورأها من العدم ، لأنه لا يخلق نفسه ، ومعنى ذلك ايضا انه ليس رب العالمين ولا مالك الملك لانه ليس هناك ملك يتميز بوجوده عنه ويكون مالكا له وان تناقضوا مع انفسهم فقالوا بأنه مالك الملك بناء على افتقار الاشياء في وجودها الى وجوده ■ وانما نقول تناقضوا لانهم في نفس الوقت يحكمون بأنه مفتقر في وجوده الى ذوات الاشياء لكي يظهر فيها باسمائه وصفاته .

ويترتب على ذلك ايضا ان لا يكون سبحانه وتعالى رازقا ولا معطيا لاحد خيرا أو شرا ■ مادام ان مافي الوجود من رزق واعطاء وخير وشـر اما هو عين وجوده ، وليس هناك طرفان يعطي احدهما الآخر .

ويترتب على القول بوحدة الوجود الوحدة بين الله والانسان بحيث لا يتميز فيها العابد من المعبود كما لم يتميز في الوحدة بينه وبين الكون الخالق من المخلوق ومعنى ذلك ان كل ما يضاف الى الانسان من العبادات والمعادات فهو صادر عن الله وكل ما ينزل به من الآفات فهو نازل به تعالى الله عن افكهم علوا كبيرا ، وفي ذلك من النقائص في حقه تعالى مافيه وترتب على القول بوحدة الوجود والقول بالوحدة بين الله وبين مافي الكون من معبودات باطلة ■ حيث تصبح عبادتها عبادة لله في زعمهم ، وفي ذلك تصحيح لجميع انواع الوثنية باعتبارها عبادة لله وظاهر مافي هذه النتائج من البطلان ومخالفة

المقيدة الصحيحة في الله عز وجل مخالفة تؤدى بصاحبها الى الكفر
به سبحانه وتعالى .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : في بعض ما يظهر به كفرهم
وفساد قولهم . وذلك من وجوه :

أحدها :

حقيقة قولهم : ان الله لم يخلق شيئا ولا ابتدعه ولا برأه
ولا صوره . لأنه اذا لم يكن وجود الـ وجوده فمن الممتنع ان يكون خالقا
لوجود نفسه ، أو بارئا لذاته ولهذا قال تعالى : * أم خلقوا من غير
شيء أم هم الخالقون * (١) فانهم يعلمون أنهم لم يكونوا مخلوقين من
غير خالق ، ويعلمون ان الشيء لا يخلق نفسه ، فقول هؤلاء الملاحدة
انه ما شيء يكون الرب قد خلقه وبرأه وابدعه لنفسه المقدسة . . وذلك
من أظهر الكفر عند جميع اهل الملل .

الثاني :

انه عندهم ان الله ليس رب العالمين ولا مالك الملك أو ليس الـ
وجوده ، وهو لا يكون رب نفسه ولا يكون الملك المملوك وهو الملك المالك ،
وقد صرحوا بهذا الكفر مع تناقضه وقالوا انه هو ملك الملك بناء على ان
وجوده مفتقر الى ذوات الاشياء وذوات الاشياء مفتقرة الى وجوده .

(١) سورة الطور : الآية " ٣٥ " .

فلا شيء مألوك لوجوده ، فهو ملك الملك !

الثالث :

ان الله تعالى عندهم لم يرزق أحدا شيئا ولم يعط شيئا أحدا . .
وعندهم بالجملة لم يصل منه الى احد لا خير ولا شر ، وان هذه الاشياء
جميعها هي نفسه ومحض وجوده ، فليس هناك غير يصل اليه ثم على رأى
صاحب الفصوص ان هذه الذوات ثابتة في العدم ، والذوات هي التي احسنت
واساءت ، وعلى رأى الباقيين ، ما ثم ذات ثابتة غيره اصلا بل هو ذات نفسه
بنفسه .

الرابع :

ان الله تعالى عندهم هو الذى يركع ويسجد ويجوع ويئام
ويصيه البلاء ، واذا نفس الكرب فانيا بنفسه عن نفسه ، وقد وصفوه
تعالى بكل نقص وعيب وكلهم متفقون على هذا في الوجود .

الخامس :

ان الذين عبدوا اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى وغيرهم من
عباد الاصنام — عند هؤلاء الاتحاديين — ما عبدوا الا الله ولا يتصور
ان يعبدوا غير الله . ولو تركوا عبادة الاصنام لجهلوا من الحق على قدر
ما تركوا ، فان الحق في كل معبود ، فتدبر حقيقة ما عليه هؤلاء ، فانهم
أجمعوا على كل شرك في العالم وعدلوا بالله كل مخلوق وجوزا أن يعبد
كل شيء . " ١ "

وحقا مايقوله شيخ الاسلام ابن تيمية من استلزام القول بوحدة الوجود تصحيح العبادات الوثنية ، وهذا يوصل الى فكرة وحدة الأديان ايا كانت طبيعة هذه الأديان ، وايا كان مدى ما بينها من فوارق الحق والباطل ، فكلها بناء على هذا المذهب حق مادام ان ارباب هذه الأديان يعبدون الاله الواحد والوجود الحق المتجلي في صور جميع هذه المعبودات من اوثان واصنام وغيرها ، يقول ابن عربي :

عقد الخلائق في الاله عقائدا

وانا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

ويقول ايضا :

لقد صار قلبي قابلا كل صورة

فمرعى لفرلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف

والواح توراة ومصحف قرآن^١

والواقع ان القول بوحدة الوجود يلغي كثيرا من المقررات الدينية المنوطة بوجود الانسان ، وفي مقدمتها المسؤولية الدينية والثواب والعقاب في الآخرة لأنه اذا اتحد الاله والانسان ، كان الاله هو الفاعل الحقيقي لكل ما يصدر عن الانسان في الظاهر من اعمال ، وفي ذلك الفناء للأوامر والنواهي الشرعية والفناء لمسئولية الانسان عن اعماله

(١) اضواء على التصوف : ص ٢٦٢ .

الدينية والاخلاقية . ولا يكون هناك مجال بعد ذلك للثواب والعقاب ،
أي أن القول بوحدة الوجود يعني القول بالغاء الشريعة من الدنيا
وما يترتب عليها في الآخرة من ثواب أو عقاب .

الفصل الرابع

مصادر القول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود

يتضح ما ذكرناه في الفصول الثلاثة السابقة ان القول بالحلول او الاتحاد أو وحدة الوجود ليس له سند شرعي من الكتاب والسنة ، بل على العكس من هذا ، فان هذه الأقوال تتنافى مع العقيدة الصحيحة كما يدل عليها الكتاب والسنة ويتضح كذلك بطلان ما يمسك به أصحاب هذه الأقوال من شبهات حاولوا فيها ان يجعلوا القول بوحدة الوجود قائما على أسس دينية .

وانما لم تكن مصادر هذه الأقوال اسلامية فمن أين تسربت هذه الافكار الى اوساط الشيعة والصوفية ، وماهي المصادر الحقيقية لها ؟

يؤكد يجمع ارباب الملل والنحل والذين ارخوا لانتشار الافكار والاقوال بين الامم على ان مذهب اليه اصحاب القول بالحلول والاتحاد وحدة الوجود انما هو مزيج من الافكار اليونانية والهندية والافلاطونية والمسيحية ، وان هذه الافكار دخيلة على الاسلام ، وسوف نلقي الضوء على هذه المصادر الاجنبية عن الاسلام وعن الظروف التي ساعدت على انتشارها وقبول بعض المسلمين لها ، وتأثيرهم بما ذهبوا اليه من هذه الأقوال .

أما المصدر اليوناني :

فقد أكد البيروني تأثر القائلين بالحلول والاتحاد ووحدة

الوجود بهذا المصدر بقوله : ان الطبيعيين اليونان يتفقون — مع الهنود في تفسير الوجود بالوحدة (ان الاشياء كلها شيء واحد) وان الانسان لم يتميز عن الاحجار والجمادات الاً بالقرب من العلة الاولى بالرتبة ، والا فهو هو .

وان الوجود الحقيقي للعلة الاولى ، لاستغنائها بذاتها فيه ، وحاجة غيرها اليه ، ان الحق هو الواحد الاول فقط ، أو بمعنى ادق : ان الوجود شيء واحد فقط وان العلة الاولى تتراعى بصورة مختلفة وتحل قوتها في اجزائه باحوال متباينة توجب التغاير — مع الاتحاد به في حقيقة الأمر . "١"

أما المصدر الهندي :

فيذكر البيروني كذلك ان منشأ القول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود عند الصوفية هندی ، وان الهنود هم منشأ القول بهذه الأفكار . وانهم يذهبون في الوجود الى انه شيء واحد ، فكتبهم الدينية تقول : ان جميع الاشياء عند التحقيق الهية ، لأن بشن أى الله جعل منه ارضا ليستقر عليها الحيوان وجعل من الارض ماء ليتغذى الحيوان ، وجعل منها نارا وريحا لينميه وينشئه . . . الخ . ففي الناس جميعا قوة الهية بها تعقل الاشياء بالذات . ويرى البيروني ان هذه الآراء يذهب اليها الصوفية لتشابه الموضوع وان من الصوفية من يجيز حلول الحق في الامكنة كالسما والعرش والكرسي ، ومنهم من يجيزه في جميع العالم : الحيوان والشجر والجماد ويعبر عن ذلك بالظهور الكلي . "٢"

(١) انظر نشأة الفكر الفلسفي للنشار : ٣ / ٣١ - ٤٧ .

(٢) المصدر السابق : ٣ / ٤٧ .

أما المصدر المسيحي :

فإن اصطلاح الثنائية الطبيعية في الإنسان : اللاهوت والناسوت اللذين استعملهما المسيحية ، ويقولون بأن المسيح ذو طبيعة واحدة قد امتزج فيه عنصر الاله بعنصر الإنسان ، وتكون من الاتحاد طبيعة واحدة جامعة بين اللاهوت والناسوت وأصحاب هذا المذهب هم اليعاقبة أصحاب يعقوب البرازي ويطلق عليه الأسس من منهم بالسريان ، وعلى الأفريقيين بالقبط . "١"

إننا نجد هذا الاصطلاح اللاهوت والناسوت واضحا في اقوال الحلاج وابن عربي كما اتضح لنا سابقا من الاقوال المنسوبة اليهما ولكن الحلاج واتباعه لم يقصروا هذه الثنائية على ما ذهبت اليه المسيحية بل جعلوها متثلة في كل صورة من صور الانسان .

أما المصدر الافلوطيني :

فإن المدرسة الافلوطينية تؤكد الجانب الالهي لا في المسيح وحده . بل في الانسان من حيث هو انسان .
وخلاصة هذه الفكرة الالهية في هذه المدرسة ان طبيعة الانسان والطبيعة الالهية موجودتان في كل انسان ، وان الحياة الدنيا حياة البدن . ليست سوى صورة من الحياة الالهية العليا ، وان مصير الانسان الى الله ، ولا وسيلة للاتصال بالله الا برياضة النفس وتصفيتها ، ومعالجة الأحوال الصوفية . بل لا وسيلة لمعرفة الله الا بها .

(١) انظر التصوف بين الحق والخلق : ص ١٩ . ومعارضات في

النصرانية لمحمد ابوزهره ص ١٨٠ .

وليس الحلول على هذه النظرية سوى صورة من صور اتحاد

اللاهوت بالناسوت .

كل شي " فيض من الله " و تجل له . وليس شوق الانسان الى

الله الا " علامة حنين النفس الى الرجوع اليه ، فان كل شي " منه واليه . " ١

وما اشبه هذه " الوسيلة للاتصال بالله تعالى التي جاءت بها

هذه المدرسة من الترقى والصفاء - اقول ما اشبه هذه الوسيلة بتلك التي

دعا اليها الحلاج من المصافاة والترقي حتى تحل فيه روح الاله - " ٢

والى جانب هذا التأثير العام لتلك المصادر فاننا نضيف الى

ذلك فيما يتعلق بابن عربي تأثره بشيخه ابي مدين " ٣ " فيما ذهب اليه

من القول بوحدة الوجود ، وابو مدين له مرويّات كثيرة في كتاب ابن عربي

(محاضرة الابرار) وهو كتاب جعله ابن عربي مرجعا لآخبار ونسوان

الصوفية .

ومما رواه ابن عربي عنه وقد سئل عن معنى الوصل انه قال :

اذا دلك به عليه كنت من مواليه ، واذا أفناك عن الاحساس كنت في حضرة

(١) التصوف بين الحق والخلق : ص ١٨ ، وانظر نشأة الفكر

الفلسفي للنشار : ٣١/٣ - ٤٧ .

(٢) انظر ص () من البحث .

(٣) هو شعيب بن الحسن الاندلسي التلمساني ابو مدين ، صوفي

من مشاهيرهم ، اقام بفاس وكثر اتباعه حتى خافه السلطان يعقوب

وتوفي في تلمسان : الاعلام : ٢٤٤/٣ .

الايناس واذا كاشفك بحبه لم تتلذذ الا بقربه ، واذا غيبك عمن
شهودك ، تجلّى لك من وجودك . فشاهدته مشاهدته لك ولا تشاهده
لك مشاهدتك له . "١"

وما لاشك فيه ان بعد هذه الافكار عن الاسلام هو الذى ادى
الى الحكم بأن التصوف الاسلامي يرجع الى مصادر اجنبية وهذا الحكم
عام لا بد من تخصيصه بهذه الافكار المنحرفة وتأثر التصوف في جانب
هذه الافكار المنحرفة بتلك المصادر الاجنبية له ظروف ساعدت عليه يقول
الاستاذ العقاد رحمه الله : وما لاشك فيه ان بعض التصوف دخیل
في الاسلام .

وهو التصوف الذى يقول بالحلول ووحدۃ الوجود ، ويغلب
على النساك والمتفلسفة الذين جاورا الهند ، واطراف البلاد الفارسية .
وما لاشك فيه ايضا ان تخوم الهند واطراف البلاد الفارسية
كانت أصلح لانتشار بعض الطرق السرية التي لا ترضى عنها الدولة .
ولا سيما في عهد بني أمية ، فان الطرق السرية كانت تعلم الناس الايمان
بالامام المستور وانكار السلطان الظاهر ، وكان الغضب من السلطان
الظاهر على أشده بين الشعوبيين ، أو بين غير العرب من المسلمين .
لان العرب استأثروا بدولة بني أمية وصبغوها بالصبغة القومية .

فكان هناك أكثر من عامل واحد لرواج التصوف بين الفرس
وابناء الام الاسلامية غير العربية .

ومن ثم شاع القول بان التصوف د خيل على الاسلام من اساسه ،
وانه بقية من بقايا الفلسفة الهندية أو اليونانية ولا سيما افلوطينية وهي
مزيج من عادات مصر وعقائد الهند وفلسفة اليونان . "١"

(١) انظر كتاب الفلسفة القرآنية للمقاد : ص ١٢٥ • ١٢٦ •

الخاتمة

وتتضمن النتائج التالية :

- ١ - تبين لنا من خلال البحث أن مفهوم الوحدةانية وأنواعها وإثباتها لله تعالى عند الفلاسفة والمتكلمين قاصر على الجانب النظري فقط وانهم لم يقيموا الحجج والبراهين في اثبات التوحيد العملي وهو التوجه لله تعالى بالمعبادة وحده وان الاكتفاء بتوحيد الربوبية دون اثبات توحيد الألوهية لا يعتبر معه المؤن ^{مؤن} ~~تكملاً~~ للايمان . هذا من جهة ومن جهة أخرى فان هذا المفهوم الذى جاء به هؤلاء يؤدى الى نفي بعض الصفات الثابتة لله تعالى .
- ٢ - ما ذكره المتكلمون من تنزيه الله تعالى عن الجسمية والعرضية والمكان والجهة وقيام الحوادث ليس صحيحاً ^{لأغلاط} ، وهم بذلك مخالفون لمنهج القرآن في اجمال التنزيه وتفصيل الاثبات . فهذه الألفاظ مجملة لم يرد في الشرع نفيها ولا اثباتها وهي تؤدى الى نفي بعض الصفات الثابتة لله تعالى مثل الاستواء والنزول والروية وغيرها من هذه الصفات .
- ٣ - اتفاق المفكرين الاسلاميين على تنزيه الله تعالى عن الايجاب في الفعل الذى ذهب اليه الفلاسفة وأثبتوا بابطالهم لمذهب الفلاسفة أن الله تعالى فاعل مختار .

٤ - تنزيه الله تعالى عن الظلم والكذب وابطال ما أوجبه المعتزلة
من الوعد والوعيد والصلاح والاصلاح على الله تعالى .

■ - تنزيه الله تعالى عن الحلول والاتحاد ووحدة الوجود وبينان
ان هذه الافكار دخيلة على الاسلام من اساسها ومفضية الى
تشبيه الله تعالى بخلقه واسقاط التكليف الشرعية بين البشر .

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم
وبارك على رسوله الامين وآله وصحبه اجمعين .

جدول الأخطاء المطبعية في إرساله

①

الصفحة الطر	الخطأ	الصواب	الصفحة الطر	الخطأ	الصواب
٥	١٢	تحمّل	٩٦	٧٦٦	تصوّر
٥	١٢	لا	٩٧	٧	آيتيه
٦	١٦	الفراد	٩٨	مُتَالِكٌ قَبْلَ الْاِخِرِ	الثاني
١٠	١٢	واحد	١٠٠	الاخير	بشرى
١٤	١٢	تنق	١٠١	٥	قد
١٩	٢٤	الطماوي	١٠٢	٨	فتجدونه
٢٠	١٠	على	١١٢	١	بعد
٢٢	١٢	وسلموا	١١٧	١٢	ومشاه
٢٧	٥	من	١٢٢	١٤	طيزمترا
٢٩	١٢	يوجد	١٢٥	٤	لايجوز
٣٠	٩	معاني	١٢٧	٢	منفا
٢٩	دع	دعا	١٢٨	٥	فلما
٢٢	هاترا	أأفة	١٢٥	٧	من
٤٢	٥	يجري	١٢٥	١٠	انتقاء
٤٦	٦	عندنا	١٢٩	٥	الانكزول
٥	١٤	ان لا	١٤١	١٤١	الثالث قبل الاخير
٤٧	٧	والمنقصف	١٤١	٧	فما
٥٤	٢٤	المبدع	١٤٥	١٤٥	الخامس قبل الاخير
٥٦	الاخير	و	١٤٩	٥	نزل
٦١	الثالث قبل الاخير	ينفذ	١٥٠	١٢	أحا
٦٥	الطور	السلافة الاخير	١٥٢	١١	هذا
٦٧	١٤	خاله	١٥٤	١٥٤	الموافق
٧٤	ما قبل الاخير	سلم	١٥٦	٩	موقفاً
٨١	٤	عدم	١٥٧	١٥٧	الاربعة قبل الاخير
٨٨	١	أأفة	١٨٥	٨	سماعة
٩١	الاربعة قبل الاخير	لتكافؤ	١٨٩	١٨٩	الاعلام

الصفحة	الطر	الخطأ	الصواب	الصفحة	الطر	الخطأ	الصواب
١٩٤	٨	عليه	عليها	٢٤٦	الأخير	حاريد	حاريد
١٩٥	١٩٥	الثاني قبل الأخير	أرضه	٢٥٢	٧	وكانه	وكاف
٢٠٠	٢٠٠	جمع	آجعت	٢٥٤	٩	الذات	لذات
٢٠١	٢٠١	الجمهورية	الجمهورية	٢٥٨	هائلا	المصدر	السابعه ٢٠١
٢٠١	٩	لكنني	لكنني	٢٦١	الابوع قبل الأخير	تتلى	
٢٠٢	٢٠٢	الثاني قبل الأخير	متأخرو	٢٦١	٨	الطبي	الصبي
٢٠٤	٢٠٤	الأخير	السه	٢٧٢	١	من	من
٢٠٥	٢٠٥	حاصلا	الفره	٢٧٧	٦	فقد	لقد
٢١٠	٢١٠	سحيا	سحيا	٢٨٠	١	انه	ان
٢١١	٢١١	قناة	قناة	٢٨٠	٧	لبداهم	لبداهم
٢١٤	٢١٤	الثاني قبل الأخير	الانقلاب	٢٨٤	٣	العالمين	العالمين
٢١٥	٢١٥	الابوع قبل الأخير	فقره	٢٨٦	١	باعتباره	باعتباره
٢١٦	٢١٦	٩	الفلكنه	٢٩١	١	لبيض	لبيض
٢٢٠	٢٢٠	٦	الصنع	٢٩٤	٨	لبيض	لبيض
٢٢١	٢٢١	الثاني قبل الأخير	اهل	٢٩٤	٨	لبيض	لبيض
٢٢٤	٢٢٤	٩	تأق	٢٩٤	٨	لبيض	لبيض
٢٢٧	٢٢٧	الثاني قبل الأخير	التزيه	٢٩٤	٨	لبيض	لبيض
٢٢٨	٢٢٨	الأخير	الحوادث	٢٩٤	٨	لبيض	لبيض
٢٢٩	٢٢٩	٦	صحيه	٢٩٤	٨	لبيض	لبيض
٢٤٠	٢٤٠	٤	باطلنا	٢٩٤	٨	لبيض	لبيض
٢٤١	٢٤١	١٢	النزعة	٢٩٤	٨	لبيض	لبيض
٢٤٢	٢٤٢	٧	بمخلوق	٢٩٤	٨	لبيض	لبيض
٢٤٤	٢٤٤	٦	العباد	٢٩٤	٨	لبيض	لبيض
٢٤٤	٢٤٤	١٢	مقدمهم	٢٩٤	٨	لبيض	لبيض
٢٤٥	٢٤٥	٨	وأسرا	٢٩٤	٨	لبيض	لبيض

الصفحة	الطر	الخطا	الصواب	الصفحة	الطر	الخطا	الصواب
٢١٥	هامة	المعلم	المعارف	٢٢٢	٥	دوهن	دون
٢١٦	٨	الرائع	الشرع	٨	٤	عل	عل
٤	١٢	تحت	بواعث	٦	٤	شرطاً	شركاً
٤	١٢	عبر	عبر	٤	٤	ثاني قبل الاخير	عن
٢١٩	١	او فغير	أفغير	٤	٤	الاخير	تضمنه
٤	الاخير	ظنله	ضنله	٢	٢٢٢	سكاته	سبحانه
٤	هامة	نصوص	فصوص	١٠	٤	ان لا	الا
٢٢٠	هامة	النصوص	الفصوص	١٥	٤	وين	وين
٤	٤	فباخذ	فباخذ	١١	٢٢٨	وحد	ووحده
٤	١١	محدود	محدود	٥	٢٢٠	عليه	عل
٤	١٢	ابن عربي	ابن عربي	٤٤١	هامة	ص ٢٩٥	
٢٢١	٣	المعن	المعن	١	٢٤٤	والتواضع والتجانه	والتواضع والتجانه
٤	١٢	فاذكروا	فاذكروا	٢٢٧	٢٤٧	فضل	فضل
٢٢٤	٨	اسمائ	اسماء	٢٤٦	٢٤٦	سجده	سجده
٢٢٥	١٢	افاسد	فاسد	٢٦٠	٢٦٠	محاضرات في المنهاج ط ٤	محاضرات في المنهاج ط ٤
٢٢٦	١٦	وصور	صور			انشاء دار الفكر العربي	انشاء دار الفكر العربي
٤	قبل الاخير	القر	البحر	٢٦٧	٢٦٧	محرر محمد عيسى ط ٤	محرر محمد عيسى ط ٤
٢٢٨	٥	التخصي	التخصي			دار المعرفه للطباعة والنشر بيروت	دار المعرفه للطباعة والنشر بيروت
٤	الاخير	كنت	كنت				
٢٢٩	١١	تقولون	تقولون				
٢٢١	٢	وقصد	وقصد				
٤	هامة	الحديد	الحديد				
٢٢٢	١٠	وهذا	وهذا				
٤	٢	والبحر	والبحر				

فهرس الاعلام المترجم لهم

- | | |
|-----|---------------------------------------|
| ١٨٨ | ١ - احمد بن الحسن البيهقي |
| ٣٩ | ٢ - احمد بن عبد الحليم بن تيمية |
| ١٨٩ | ٣ - اسحاق بن ابراهيم الحنظلي |
| ١٠ | ٤ - اسماعيل بن عمر بن كثير |
| ٢٨٨ | ٥ - الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي |
| ١١١ | ٦ - الخليل بن احمد الفراهيدي |
| ٣ | ٧ - المبارك بن محمد بن الأثير |
| ١١٢ | ٨ - المغيرة بن شعبة العجلي |
| ٥٤ | ٩ - جهم بن صفوان |
| ٣٠ | ١٠ - حسين بن عبد الله بن سينا |
| ١١١ | ١١ - حسين بن محمد بن الفضل الاصبهاني |
| ٢٩٤ | ١٢ - حسين بن منصور الحلاج |
| ١٨٩ | ١٣ - حماد بن زيد بن درهم |
| ١٨٩ | ١٤ - حماد بن سلمة |
| ١٨٦ | ١٥ - ربيعة بن فروخ التميمي |
| ١٨٨ | ١٦ - سفيان بن سعيد الثوري |
| ١٨٩ | ١٧ - سفيان بن عيينة الهلالي |
| ٣٤١ | ١٨ - شعيب بن الحسن التلمساني |
| ٣٣ | ١٩ - عبد الجبار بن احمد بن عبد الجبار |
| ١٨٨ | ٢٠ - عبد الرحمن الازاعي |

١٩	عبد العزيز بن باز	- ٢١
١١٥	عبد القادر بن طاهر البغدادي	- ٢٢
٩٩	عبد الله بن عباس بن عبد المطلب	- ٢٣
١٥	عبد الله بن عمر البضاوي	- ٢٤
١٨٩	عبد الله بن المبارك	- ٢٥
٣٥	عبد الملك بن عبد الله الجويني	- ٢٦
١٨٦	عشان بن سعيد الدارمي	- ٢٧
٣	علي اسماعيل بن سيده	- ٢٨
١١٥	علي بن احمد بن حزم	- ٢٩
١١٥	علي بن اسماعيل الاسعري	- ٣٠
١٢٤	علي بن محمد بن سالم الآمدي	- ٣١
٢٩٦	عمر بن الفارض	- ٣٢
١٨٩	فضل بن عياض	- ٣٣
٩٩	قتادة بن دعامة السدوسي	- ٣٤
١٨٨	قتيبة بن سعيد الشافعي	- ٣٥
١٨٩	مالك بن انس بن مالك	- ٣٦
٩٣	مسعود بن عمر التفتازاني	- ٣٧
٥	محمد بن ابراهيم الخطابي	- ٣٨
٥٢	محمد بن ابي بكر بن القيم	- ٣٩
١٢٧	محمد بن احمد بن رشد	- ٤٠

١٤	محمد بن احمد القرطبي	- ٤١
١٨٧	محمد بن اسحاق بن خزيمة	- ٤٢
١٩٠	محمد بن الأمين الشنقيطي	- ٤٣
١٨٧	محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني	- ٤٤
١١٤	محمد بن الهذيل العلاف	- ٤٥
١٨	محمد بن جرير الطبري	- ٤٦
٣٧	محمد بن عبد الكريم الشهرستاني	- ٤٧
٣٣	محمد بن عبد الوهاب الجبائي	- ٤٨
٣١٤	محمد بن علي بن احمد بن عربي	- ٤٩
١١	محمد عمر الرازي	- ٥٠
١١٤	محمد بن كرام	- ٥١
٣٦	محمد بن محمد الغزالي	- ٥٢
٢٨	محمد بن محمد الفارابي	- ٥٣
٢	محمد يعقوب الفيروز آبادي	- ٥٤
١٨٩	نصر بن ابراهيم المقدسي	- ٥٥
١١٣	هشام بن عبد الحكم الرافضي	- ٥٦
٢٧	يعقوب بن اسحاق الكندي	- ٥٧

ثبت المراجع

القرآن الكريم .

كتب التفسير :

— الجامع لأحكام القرآن : / المعروف بتفسير القرطبي :

لمحمد بن احمد الانصارى القرطبي .

الطبعة الثالثة / طبعة دار الكتب المصرية / الناشر دار القلم ١٣٨٦ هـ

— اضاء البيان :

لمحمد الامين الشنقيطي .

الطبعة الاولى / ١٣٨٦ هـ / مطبعة المدني بمصر .

— انوار التنزيل واسرار التأويل / المعروف بتفسير البيضاوى :

لعبد الله بن عمر البيضاوى .

الناشر مؤسسة شعبان للنشر والتوزيع / لبنان

— تفسير القرآن العظيم / المعروف بتفسير ابن كثير :

ابو الفداء اسماعيل بن كثير .

مطبعة عيسى البابي الحلبي واولاده بمصر / الناشر دار احياء

الكتب العربية .

— التفسير الكبير :

للامام محمد عمر الرازى .

المطبعة البهية المصرية بميدان الأزهر .

- جامع البيان عن تأويل آي القرآن / المعروف بتفسير الطبري :
لمحمد بن جرير الطبري .
الطبعة الثالثة / ١٣٨٨ هـ / مطبعة مصطفى البابي الحلبي
وأولاده بمصر .
- حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي / المسماه : عناية القاضي
وكفاية الرازي على تفسير البيضاوي :
المكتبة الإسلامية / ديار بكر بتركيا / الناشر دار صادر بيروت
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني :
محمود الألوسي .
إدارة الطباعة المنيرية / الناشر دار احيا التراث العربي -
بيروت / لبنان .
- فتح القدير الجامع بين الرواية والدراية من علم التفسير :
محمد علي الشوكاني .
الطبعة الثالثة / ١٣٨٣ هـ / شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي
وأولاده بمصر .
- الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل :
محمود عمر الزمخشري .
الناشر دار الكتاب العربي - بيروت / لبنان .
- كتب العقيدة :

- ابحار الأفكار :
للأمدي / تحقيق الدكتور أحمد المهدي / كلية أصول الدين بالازهر
رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراة / ١٣٩٤ هـ .

- اجتماع الجيوش الاسلحية على غزو المعطلة والجهمية :
محمد بن ابي بكر بن القيم .
مطبعة الامام بالقاهرة / الناشر زكريا علي يوسف .
- اخبار العلاج :
تحقيق المستشرق ماسينون / تعريب على بن انجب الساعي :
مطبعة القلم / باريس / ١٩٣٦ م .
- آراء أهل المدينة الفاضلة :
لابي نصر الفارابي .
- الطبعة الاولى / ١٣٢٤ هـ مطبعة السعادة بمصر .
- اريح البضاة في معتقد أهل السنة والجماعة :
جمعها علي بن سليمان آل يوسف .
مؤسسة مكة للطباعة والاعلام .
- اساس التقديس في علم الكلام :
محمد بن عمر الرازي .
- مطبعة مصطفى البابي الحلبي / ١٣٥٤ هـ
- اذواء على التصوف :
الدكتور طلعت غنام .
- الناشر عالم الكتب / القاهرة .
- الاشارات والتنبيهات :
لابن سينا / تحقيق الدكتور سليمان دنيا .
- الطبعة الثانية / دار المعارف بمصر .

- الابانة عن اصول الديانة :
للامام ابي الحسن الاشعري .
الطبعة الثانية / نشرها قصي محب الدين الخطيب .
التعريفات :
السيد الشريف الجرجاني .
مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده / الطبعة الاولى بمصر -
١٣٥٧ هـ .
التصوف بين الحق والخلق :
محمد فهد شقفة .
الطبعة الثانية / ١٣٩٠ هـ .
التسويد :
محمد بن الطيب الباقلاني / تحقيق رتشد يوسف .
المكتبة الشرقية / بيروت / ١٩٥٧ م .
تهافت الفلاسفة :
محمد الفزالي / تحقيق د . سليمان دنيا
الطبعة الخامسة / دار المعارف بمصر .
التوحيد :
سعيد بن محمد النيسابوري .
تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي ابوريث .
الناشر المؤسسة العامة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة
والنشر .

— الجانب الالهي من التفكير الاسلامي :

الدكتور محمد البهي .

دار الكتاب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة / ١٩٦٢ م .

— الاربعين في اصول الدين :

محمد عمر الرازي .

الطبعة الاولى / دائرة المعارف العثمانية / ١٣٥٣ هـ .

— الاقتصاد في الاعتقاد :

محمد الفزالي :

تقديم الدكتور عادل العوا / الطبعة الاولى .

الناشر دار الامانة لبنان .

— الرد على الجهمية والزنادقة :

الامام احمد بن حنبل / تحقيق اسماعيل الانصاري .

نشر وتوزيع رئاسة ادارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد

بالرياض .

— الشامل في اصول الدين :

لامام الحرمين الجويني .

تحقيق مجموعة من العلماء / شركة الاسكندرية للطباعة والنشر ١٩٦٩ م

— الفرق بين الفرق :

للبيهقادي / تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد .

الناشر مكتبة محمد علي صبيح بمصر .

- الشافي في شرح اصول الكافي :
عبد الله المظفر .
- الطبعة الثانية / مطبعة العربي الحديثة بالنجف بالعراق ١٣٨٩ هـ
- ▼ الفتوحات المكية :
لمحيى الدين بن عربي :
دار صادر بيروت .
- ▼ الفرقان بين اولياء الرحمن واولياء الشيطان :
احمد بن عبد الحلیم بن تيمية .
الطبعة الاولى / دار الكتب الحديثة .
- ▼ الفصل في الملل والاهواء والنحل :
علي بن حزم الظاهري .
الناشر مكتبة المتن / بغداد .
- المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم :
عوض الله حجازي .
- الطبعة الرابعة / القاهرة / ١٣٨٣ هـ / دار الطباعة المحمدية
بالأزهر .
- المغني في ابواب التوحيد :
للقاضي عبد الجبار .
راجعته الدكتور ابراهيم مدكور .
الناشر / المؤسسة المصرية العامة للطباعة والنشر .

الطل والنحل :

محمد عبد الكريم الشهرستاني .

دار المعارف للطباعة والنشر / الطبعة الثانية / ١٣٩٥ هـ

بيروت / لبنان .

النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية الالهية :

لابن سينا .

الطبعة الثانية / ١٣٥٧ هـ / مكتبة مصطفى البابي الحلبي واولاده

بمصر .

البهائية :

محب الدين الخطيب / المكتب الاسلامي .

الطبعة الخامسة / ١٤٠٠ هـ .

التصوف الاسلامي :

ابراهيم هلال :

الطبعة الاولى / ١٣٩٥ هـ / الناشر دار الكتاب العربي بيروت .

تلبيس ابليس أو نقد العلم والعلماء :

عبد الرحمن بن الجوزي .

الناشر دار الطباعة المنيرية .

تهافت البابية والبهائية :

الدكتور مصطفى عمران .

الطبعة الاولى / ١٣٩٧ هـ / دار الطباعة المحمدية بالقاهرة .

- جامع البدائع :
حسين بن عبد الله بن سينا
الطبعة الاولى / مطبعة السعادة بمصر ١٣٣٥ هـ -
الناشر محيى الدين الكردى .
حاشية البيجورى المسماة بتحقيق المقام على كفاية العوام في علم
الكلام :
للقضاى .
مطبعة مصطفى البابى الحلبي واولاده بمصر / ١٣٤١ هـ .
- حاشية الدسوقي على أم البراهين :
محمد بن احمد الدسوقي .
مطبعة مصطفى البابى الحلبي / ١٣٥٨ هـ .
- حاشية محمد عبده على المقائد المضدية :
تحقيق الدكتور سليمان دنيا .
دار احياء الكتب العربية بمصر .
- حقيقة البابية والبهاية :
الدكتور محسن عبد الحميد .
الطبعة الثانية / المكتب الاسلامي .
- درء تعارض العقل والنقل :
احمد عبد الحليم بن تيمية .
تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم / مطبعة دار الكتب ١٩٧١ م

- ديوان ابن الفارض :
عمر بن الفارض .
مكتبة القاهرة لعلي يوسف سليمان / ١٩٧٢ م القاهرة .
- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل :
محمد بن ابي بكر بن القيم .
تحقيق الحساني حسن عبد الله .
الناشر مكتبة دار التراث بمصر .
- شرح الاصول الخمسة . :
للقاضي عبد الجبار / تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان .
الناشر مكتبة وهبه .
- شرح جوهرية التوحيد :
عبد السلام بن ابراهيم اللقاني / تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد
مطبعة السعادة بمصر / الناشر المكتبة التجارية الكبرى .
- شرح حديث النزول :
احمد عبد الحلیم ابن تيمية .
الطبعة الخامسة / ١٣٩٧ هـ المكتب الاسلامي .
- شرح الطحاوية :
لابن ابي العز الحنفي : تحقيق محمد ناصر الدين الالباني :
المكتب الاسلامي .
- شرح العقيدة الاصفهانية :
احمد بن عبد الحلیم بن تيمية / تقديم حسين محمد مخلوف .
الطبعة الاولى / دار الكتب الحديثة .

- شرح العقيدة الواسطية :
محمد خليل الهراس .
الطبعة الاولى / مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة .
- شرح قصيدة نونية ابن القيم المسماة بالكافية الشافية في الانتصار
للفرق الناجية :
احمد ابراهيم عيسى /
الطبعة الثانية / ١٣٩٢ هـ المكتب الاسلامي .
- شرح مقاصد الطالبين في علم اصول عقائد الدين :
سعد الدين التفتازاني .
مطبعة الحاج عبد الحميد خان / ١٣٠٥ هـ .
- شرح المواقف :
للشريف علي بن محمد الجرجاني / تحقيق الدكتور احمد المهدي .
الناشر مكتبة الازهر للطباعة والنشر .
- طبقات الصوفية :
للسلي .
تحقيق نور الدين شريه .
مطبعة دار الكتاب العربي بمصر .
الناشر جماعة الازهر للنشر والتأليف .
- عقائد السلف :
لمجموعة من العلماء - تحقيق على سامي النشار وعمار جممي الطالبين
الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية .

- غاية المرام في علم الكلام .
علي بن محمد الآمدي .
تحقيق حسن محمود عبد اللطيف .
الناشر محمد توفيق عويضة / ١٣٩١ هـ .
- فتح المجيد شرح كتاب التوحيد :
عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ .
الناشر مكتبة الرياض الحديثة / الرياض .
- فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الاكوان :
سلامة القاضي . تحقيق محمد زاهد الكوثري .
الناشر دار احياء التراث العربي / بيروت لبنان .
- فصوص الحكم :
لمحيي الدين بن عربي :
تحقيق ابو العلا عفيفي / الناشر دار الكتاب العربي بيروت .
- الفلسفة القرآنية :
عباس محمود العقاد .
الناشر دار الكتاب العربي بيروت / الطبعة الثانية ١٩٦٩ م .
- كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى :
تحقيق احمد فؤاد الاهواني / الطبعة الاولى - عيسى البابسي
الحلبي وشركاه .
- مبحث جليل على آية من التنزيل / محمد الامين الشنقيطي .
مؤسسة مكة للطباعة والاعلام / توزيع الجامعة الاسلامية .

مجموعة الرسائل والمسائل :

شيخ الاسلام ابن تيمية :

مطبعة المنار بمصر .

مجموعة الفتاوى :

شيخ الاسلام ابن تيمية . تحقيق عبد الرحمن محمد بن قاسم .

الطبعة الاولى - مطابع الرياض ١٣٨١ هـ .

محاضرات في النصرانية :

محمد ابو زهرة .

مختصر العلو للعلي الغفار :

محمد ناصر الدين الالباني .

الناشر المكتب الاسلامي / بيروت لبنان .

مدارج السالكين :

لمحمد بن ابي بكر بن القيم .

مطبعة السنة المحمدية / ١٩٥٦ م .

مصرع التصوف أو تنبيه الغبي الى تكفير ابن عربي :

برهان الدين البقاعي .

تحقيق عبد الرحمن الوكيل / الناشر مكتبة الباز مكة المكرمة . ١٤٠٠ هـ

مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين :

لأبي الحسن الاشعري / تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد .

الطبعة الثانية ١٣٨٩ هـ مكتبة النهضة المصرية .

- منهج دراسات آيات الصفات :
محمد الامين الشنقيطي .
مؤسسة مكة للطباعة والاعلام / منشورات الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة .
- منهاج الادلة في عقائد الملة :
لابن رشد .
طباعة ونشر مكتبة الانجلو المصرية القاهرة .
- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية :
لشيخ الاسلام ابن تيمية -
المطبعة الكبرى الاميرية بمصر / ١٤٢٢ هـ
- موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول :
شيخ الاسلام ابن تيمية : تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد
ومحمد حامد الفقي .
مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة / ١٣٧٠ هـ .
- موقف ابن تيمية من التصوف :
رسالة ماجستير مقدمة الى كلية الشريعة بمكة المكرمة .
اعداد احمد محمد البناني .
- نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام :
الدكتور علي سامي النشار .
الطبعة السابعة / مطبعة دار المعارف بمصر / ١٩٧٨ م .
الناشر دار المعارف / القاهرة .

- نقض تأسيس الجهمية :
لشيخ الاسلام ابن تيمية .
ترتيب محمد بن عبد الرحمن بن قاسم .
الطبعة الاولى / مطبعة الحكومة بمكة المكرمة ١٣٩١ هـ .
- نهاية الاقدام في علم الكلام :
محمد عبد الكريم الشهرستاني .
تحقيق الفرد جيم / الناشر مكتبة المشي بغداد .
- هذه هي الصوفية :
عبد الرحمن الوكيل .
الطبعة الثالثة / ١٣٩٩ / دار الكتب العلمية /
الناشر مكتبة الباز مكة المكرمة .

كتب الحديث

- سلسلة الاحاديث الصحيحة :
محمد ناصر الدين الالباني :
الطبعة الاولى / بيروت لبنان / منشورات المكتب الاسلامي .
- سنن الدارمي :
عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي :
الناشر دار احياء السنة النبوية بمصر .
- سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي :
مراجعة حسن محمد السعوي / المطبعة المصرية بالا زهر .
الناشر المكتبة التجارية الكبرى بمصر .

- شرح موطأ مالك :
- الامام مالك بن انس / شرح عبد الباقي الزرقاني :
- تحقيق ابراهيم عطوة .
- الطبعة الاولى / مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده .
- صحيح الجامع الصغير :
- محمد ناصر الدين الالباني :
- مشورات المكتب الاسلامي .
- صحيح مسلم بشرح النووي .
- يحيى بن شرف الحازمي المعروف بالنووي .
- المطبعة المصرية ومكتبتها ١٣٤٩ هـ .
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري :
- احمد بن حجر المسقلاني .
- تحقيق عبد العزيز بن باز .
- المطبعة السلفية ومكتبتها ١٣٨٠ هـ .
- الفتح الرباني لترتيب مسند الامام احمد بن حنبل الشيباني :
- احمد بن عبد الرحمن البنا الشهير بالساعاتي :
- مطبعة الاخوان المسلمون / الطبعة الاولى ١٣٥٥ هـ .
- مسند الامام احمد بن حنبل :
- دار صادر بيروت . الناشر المكتب الاسلامي .

كتب الفلسفة :

- المفردات في غريب القرآن :
 - للراغب الاصفهاني .
 - تحقيق محمد سيد كيلاني .
 - الطبعة الاخيرة / ١٣٨١ هـ / شركة مكتبة ومطبعة مصطفى
 - الهابي الحلبي واولاده بمصر .
- تاج العروس من جواهر القاموس :
 - محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي .
 - المطبعة الخيرية بمصر / الطبعة الاولى ١٣٠٦ هـ .
 - الناشر دار مكتبة الحياة بيروت / لبنان .
- القاموس المحيط :
 - للفيروز آبادي .
 - المؤسسة العربية للطباعة والنشر / بيروت / لبنان .
- لسان العرب :
 - للعلامة ابن منظور .
 - اعاد بناءه على الحرف الاول مبن الكلمة يوسف خياط ونديم مرعشلي
 - دار لسان العرب / بيروت / لبنان .
- مختار الصحاح :
 - محمد بن ابي بكر عبد القادر الرازي .
 - الطبعة الاولى / ١٩٦٧ م / الناشر دار الكتاب العربي بيروت / لبنان

كتب التراجم :

- الاصابة في تمييز الصحابة :
احمد بن حجر العسقلاني .
مطبعة السعادة بمصر / ١٣٢٨ هـ
الناشر مكتبة المثنى بغداد .
- الاعلام :
خير الدين الزركلي .
مطبعة كوستا توماس وشركاه الظاهر بمصر ١٣٢٣ هـ .
- البداية والنهاية :
لابن كثير .
الطبعة الثانية / ١٩٧٧ م / مكتبة المعارف ببيروت .
- الدرر الكامنة في اعيان المائة الثامنة :
لابن حجر العسقلاني .
تحقيق محمد سيد جاد الحق .
الناشر دار الكتب الحديثة بمصر .
- تاريخ بغداد :
احمد علي الخطيب البغدادي / تصوير بالا وفت
الناشر دار الكتاب العربي بيروت / لبنان .
- تهذيب التهذيب :
لابن حجر العسقلاني : دائرة المعارف العثمانية بحيدر اباد
بالهند ١٣٢٥ هـ / تصوير دار صادر بيروت

↓ دليل كشف الظنون / المسمى ايضاح المكنون في الذيل على كشف

الظنون عن اسامي الكتب والفنون :

لاسماعيل باشا الباباني .

الناشر مكتبة المثنى بغداد .

روضات الجنات في احوال العلماء والسادات :

الميرزا محمد الاصبهاني .

تحقيق اسد الله اسماعيليان :

الناشر دار الكتاب العربي / بيروت .

— شذرات الذهب :

لعبد الحيى بن العماد الحنبلي .

منشورات دار الآفاق الجديدة / بيروت .

— معجم المؤلفين :

عمر كحالة .

مطبعة الترقى بدمشق .

الناشر المكتبة العربية بدمشق / ١٣٧٧ هـ .

— ميزان الاعتدال في نقد الرجال :

محمد بن احمد بن عثمان الذهبي :

تحقيق علي محمد البجاوى

مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر .

- وفيات الاعيان وانباء ابناؤ الزمان :

احمد بن محمد خلكان .

دار صادر بيروت لبنان / ١٣٩٧ هـ .

كتب أخرى :

➤ دائرة معارف القرن العشرين :

فريد وجدى

- دائرة المعارف الاسلامية :

تعريب مجموعة من العلماء .

انتشار جيهان ايران .

- المحلى :

ابن حزم الظاهري :

تحقيق احمد شاکر .

الطبعة المنيرة الاولى .